¿Qué es el Estado?

y otros escritos anarquistas

Elina Ibarra

¿Qué es el Estado?

y otros escritos anarquistas

Ibarra, Elina
¿Qué es el Estado? : y otros escritos anarquistas / Elina Ibarra. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Libros de Anarres, 2024.
258 p. ; 20 x 12 cm. - (Utopía Libertaria)

ISBN 978-987-1523-42-9

1. Anarquismo. 2. Derecho. 3. Filosofía Política. I. Título.
CDD 320.57

Ilustración de tapa: *Graffiti de Banksy en un muro de Belén, Palestina (2007)*
Prólogo: Aníbal D'Auria
Corrección: Hernán Villasenín
Diseño: Diego Pujalte

© Libros de Anarres
Av. Rivadavia 3972. C1204AAR
C. A. de Buenos Aires / R. Argentina
Teléfono: 54-11-4981-0288
edicionesanarres@gmail.com
www.librosdeanarres.com.ar

La edición de este libro no hubiera sido posible sin la colaboración de:

© Tupac Ediciones
Juan Ramírez de Velazco 958. C1414AQT
C. A. de Buenos Aires / R. Argentina
Teléfono: 54-11-4856-9764
bpjingenieros@gmail.com

© Terramar Ediciones
Calle 18 N° 5444. B1884BDQ
Berazategui. Buenos Aires
R. Argentina
Teléfono: 54-11-4216-4821
www.terramarediciones.com.ar

ISBN: 978-987-1523-42-9

La reproducción de este libro, a través de medios ópticos, electrónicos, químicos, fotográficos o de fotocopias, está permitida y es alentada por los editores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

a Ani.

Prólogo
Entre la teoría política, la teoría del derecho y el anarquismo

Aníbal D’Auria

1.

La solicitud de un prólogo a un amigo y colega, además de una muestra de afecto, es también un halago intelectual. Y en este caso, tratándose de un libro que aúna brevedad, profundidad, claridad y honestidad intelectual, el honor que me hace su autora me enorgullece.

Borges decía que había libros que no necesitaban haber sido escritos, pues les hubiera bastado con un buen prólogo. Pienso que en este caso es exactamente al revés. El libro de Elina Ibarra no requiere en absoluto de la prótesis de un prólogo: se sostiene por sí mismo en todo sentido; filosófico, estilístico y didáctico. No obstante, acepto el honor de prologarlo porque los obsequios afectivos no se rechazan, y la invitación que me hace su autora es, precisamente, eso: un obsequio que recibo agradecido.

2.

En torno al específico y perenne problema de la distinción entre el poder político (llamémosle “Estado”, para abreviar) y el poder de una simple y vulgar banda de forajidos, Elina Ibarra, en mi opinión, recorre en este libro, por lo menos, tres líneas de interés teórico.

La primera, que podría tomarse como el eje más general del libro, es un sucinto pero acertado panorama de la tradición filosófica occidental, sus transformaciones y sus diferentes abordajes. En efecto, el tema específico del trabajo remite, directa o indirectamente, al problema político por excelencia: la legitimidad (o la ilegitimidad) de la relación de mando y obediencia.

En este sentido, el libro nos brinda un claro y útil mapa; un mapa que es, a la vez, histórico y analítico, pues no sólo va ordenadamente desde la antigüedad hasta la época contemporánea, sino que, además, a partir de ejemplos históricos concretos, construye modelos lógico-analíticos de las diferentes maneras de plantear el asunto y de ofrecerle respuestas.

En este primer aspecto de interés general que nos ofrece el libro, entonces, yo destacaría tanto la solidez y solvencia de la autora en el manejo de pensadores como Platón, Agustín de Hipona, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Proudhon, Tucker o Kelsen, como su sana conciencia lógica, metódica y lingüística. Es precisamente esta sana conciencia metodológica la que dota al texto de gran claridad y originalidad. Sólo sobre esta base es posible la construcción que nos ofrece Ibarra de los diversos modelos y sub-modelos analíticos de abordaje del problema. El resultado general es así una esclarecedora tipología que distingue entre el enfoque de la *Teoría pura del Derecho* (Kelsen), por una parte, y los diversos enfoques de la teoría política, con varios submodelos, por la otra.

3.

La segunda línea de interés que veo en el libro es más específica de la teoría del derecho. En particular, Ibarra muestra que el problema de la distinción entre comunidad jurídica y banda de forajidos lleva a Hans Kelsen a su importante distinción entre contenido objetivo y contenido subjetivo de las normas, pues el carácter coactivo de las mismas no basta, por sí mismo, para trazar una distinción positiva. Pero ocurre que, desde un punto de vista científico, si se pretende construir una teoría "pura" del derecho, ese contenido objetivo de las normas jurídicas no puede ser buscado en instancias metafísicas ni extrajurídicas. Por lo tanto, en última instancia, la distinción entre unas y otras no tiene más sustento que la eficacia prolongada y asentada de unas respecto de las otras.

La explicación que hace Ibarra de la teoría del derecho de Kelsen es muy esclarecedora, y no cae en los errores de interpretación que suelen verse en varios críticos de moda del

famoso jurista. Además, muestra lo central que es en esa construcción teórica una cuestión a la que por lo general no se le ha dado la importancia que merece para comprender la teoría kelseniana.

Me permito explicitar lo que a mi entender se encuentra entre líneas en el capítulo que Ibarra dedica a este gran filósofo y teórico del derecho. Para Kelsen, el Estado no es más que una "personificación metafórica" del orden jurídico, por lo que derecho y Estado vienen a ser la misma cosa: conjunto de normas jurídicas. Ahora bien, la norma jurídica es una norma coactiva (respaldada en amenazas, digamos), pero con esto sólo no se diferenciaría de la orden de un delincuente que me amenaza con un arma en la calle. Ergo, la diferencia estaría solo en que la amenaza del funcionario (policial, por ejemplo), la "atribuimos" a la totalidad de la "comunidad jurídica", o más concretamente, a ese tipo especial de ficción metafórica que llamamos "Estado".

Sabemos que Kelsen no fue anarquista, sino un liberal con moderadas tendencias social democráticas. Pero las implicancias de su pensamiento para el anarquismo me parecen tan útiles como evidentes. Y releerlo, revisitarlo y re-comprenderlo, como aconsejaba Foucault en uno de sus últimos cursos en el *College de France*, y como hace Ibarra en este libro, puede ser muy estimulante y enriquecedor para el lector de simpatías ácratas. Con más razón hoy en día, cuando parece reinar una peligrosa confusión de ideas, en el seno de cierta autoproclamada "izquierda" intelectual que se nutre del oscurantismo cripto-teológico del ultra-derechista Carl Schmitt, colaborador del nazismo y adversario teórico del emigrado Hans Kelsen.

4.

Con lo dicho llegamos al tercer lineamiento de interés teórico que, a mi parecer, presenta este libro. En efecto, el otro aspecto específico que quisiera destacar es el tratamiento de los clásicos del pensamiento anarquista: William Godwin, Pierre J. Proudhon, Benjamin Tucker, Piotr Kropotkin y Johann Most. Ibarra les dedica todo el capítulo referido a "modelos de teoría política crítica", tomándolos como ejemplos arquetípicos de un

abordaje crítico de la cuestión, donde el término "crítico/a" es tomado en su sentido estrictamente técnico, no vulgar.

En efecto, un planteo *crítico* del problema, entiendo el concepto en su sentido filosófico, ya no es la simple pregunta moral o teológica, que reclama una respuesta normativa o edificante, de *cómo debería ser una comunidad jurídica para diferenciarse de una banda de forajidos* (pregunta que ya supone la necesidad o conveniencia de una cierta comunidad jurídica coactiva). Tampoco es la no menos tradicional pregunta realista de *cuál es la diferencia de hecho* entre el Estado y las bandas criminales ni es la pregunta de epistemología jurídica de *cómo diferenciar una norma del orden jurídico positivo de una simple amenaza no jurídica*. Estos modos de plantear la cuestión también parecen naturalizar en la existencia real una diferencia previa que debe ser descubierta o puesta en evidencia.

Por el contrario, la cuestión tal como se la plantean los anarquistas es: *no existe criterio ni metafísico ni empírico que permita establecer una diferencia entre banda de asaltantes y Estado, pero sin embargo se cree que esa diferencia existe… ¿cómo es eso posible? ¿Qué prejuicios, condicionamientos y suposiciones hacen posible que se acepte que hay tal distinción y que debe haberla?*

Resulta claro, entonces, por qué Elina Ibarra toma a estos pensadores anarquistas como arquetipos del modelo de abordaje crítico del problema. La autora lo dice de forma contundente: al cuestionar al Estado en la totalidad de sus formas, el planteo crítico del anarquismo es mucho más radical que cualquier otro.

5.

En fin, he señalado y diferenciado tres líneas que me parecen de interés en el libro de Ibarra: para la teoría política, en general; para la teoría del derecho, en particular; y para el pensamiento anarquista, también en específico. Sin embargo, sería equivocado entender que se trata de tres aspectos no relacionados entre sí.

En realidad, creo que los tres lineamientos se enriquecen mutuamente. El recorrido panorámico por la teoría política general no sería tan rico si se hubiera omitido en su itinerario las ideas jurídicas de Kelsen o alguna expresión del pensamiento anarquista (omisiones que, lamentablemente, son más que frecuentes en textos y programas de estudio).

Pero no es menos cierto que tanto la originalidad de la teoría pura del derecho de Kelsen, como la originalidad y radicalidad del planteo crítico anarquista, adquieren mucha más fuerza y claridad por el contraste que ofrecen (por razones diferentes en cada caso, obviamente) con el resto de la tradición. Tal como lo desarrolla Ibarra, el modelo de la teoría del derecho contrasta claramente con los abordajes de la teoría política. Asimismo, dentro de los modelos de la teoría política, el sub-modelo de abordaje crítico, ejemplificado radicalmente por el anarquismo, contrasta también claramente con los sub-modelos valorativos y/o explicativos más tradicionales.

6.

Termino este prólogo agradeciendo nuevamente a Elina Ibarra que me haya invitado a escribir estas palabras, acaso innecesarias, para su libro. También quiero agregar mis felicitaciones a la autora y a la colección Utopía Libertaria por incluirlo en su cada vez más rico catálogo de libros imprescindibles.

Buenos Aires, otoño de 2022.

Introducción

> *El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son "proposiciones filosóficas", sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos*[1].

El estudio del Estado y del Derecho es imprescindible, dado que constituyen estructuras que regulan las conductas humanas. Somos observados, evaluados, enjuiciados y obligados a vivir y a morir de modos establecidos, en función de los discursos y prácticas que estas instituciones producen. Pero gran parte del saber político-jurídico se desarrolló a la sombra de los poderes fácticos, como un instrumento para la organización de las sociedades. Ya sea que haya estado al servicio de la autoridad de turno o en contra de ella, su materia siempre fue el ejercicio del poder. Especialmente, se ocupó de analizar la relación mando-obediencia –tema de la teoría política que retomó la teoría del derecho–, estableció los límites del ejercicio del poder, atribuyó verdad a los argumentos que se dieron a favor de sostener las relaciones sociales permitidas por ese orden. Los análisis se centraban en quien detentaba el poder o en las intenciones del soberano, pero desatendieron los efectos que esas administraciones y sus incumbencias producían.

Salvo raras excepciones, como, por ejemplo, el pensamiento anarquista, que se abocó al señalamiento revelador de los presupuestos no explícitos que condicionaban a las teorías estandarizadas, los análisis de las teorías tradicionales no lograban dar cuenta exhaustiva del proceso de gubernamentalización de la sociedad, pero sí lograban justificarlo. Es posible rastrear el papel que representó el saber jurídico-político en este devenir sociedades heterogobernadas. Para este análisis será necesario

[1] Wittgenstein, Ludwig (2010) *Tractatus logico-philosophicus*, Editorial Alianza, Madrid, Proposición 4.112, p. 73.

especificar que se hará referencia a "Estado" en sentido estricto como "forma de orden político, característica de las sociedades modernas, por parte de una jerarquía burocrática, policial-militar, jurídica e impositiva"[2]. En el estudio sobre los supuestos históricos del Estado, Hermann Heller señala su especificidad moderna, ya que este supone la aparición de la noción de "individuo", como así también, la sociedad civil. Las formas políticas anteriores, como la *polis* y el Imperio Romano, si bien constituyen "comunidad jurídica", no por ello pueden ser llamadas "Estados". Entonces; todo Estado implica una comunidad jurídica; pero no toda comunidad jurídica implica que haya Estado[3].

Bastará analizar las diferentes maneras de responder a esta controvertida pregunta: ¿es posible distinguir entre el Estado (o comunidad jurídica) y una banda de ladrones? Las respuestas que se dieron a este interrogante tuvieron –y tienen aún hoy– poderosos efectos prácticos a lo largo de la historia, especialmente a partir de su conformación en discurso científico, primero de la teoría política y luego en teoría del derecho. La ciencia jurídica, en particular, justificó la existencia de ese poder y sus prerrogativas, como resultado de una construcción teórica, con sus métodos de observación, sus técnicas y procedimientos de verificación.

El gran programa a desarrollar en *Teoría pura del derecho* implica, para Kelsen, por un lado, delimitar el objeto normativo propio y específico de la ciencia jurídica y, por el otro, que éste sea abordado por enunciados descriptivos o explicativos, pero valorativamente asépticos. Kelsen, al aplicar los preceptos del positivismo jurídico, en la búsqueda de un lenguaje objetivo, se propone mostrar no sólo la prescindencia de los enunciados normativo-valorativos para la elaboración de una ciencia jurídica, sino indicar específicamente su impertinencia para una disciplina que se pretenda científica. No formular juicios de valor sobre los conceptos y las normas descriptos marca los límites dentro de los cuales se podría desarrollar una ciencia del derecho libre de oscurantismos metafísicos incomprobables objetivamente y, por lo tanto, inhabilitados como fuente de conocimiento.

---

2 D'Auria, Aníbal (2012) *Teoría y* crítica *del Estado*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 46-50.

3 Heller, Hermann (1992) *Teoría del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., pp. 141-154.

Como parte de esta tarea (es decir, de la delimitación del objeto de estudio de la ciencia jurídica y de su explicación sistemática a-valorativa), Hans Kelsen también analiza la cuestión planteada, que ha sido recurrente a lo largo de la historia del pensamiento político: la distinción entre "comunidad jurídica" y "banda de ladrones"[4]. La importancia de diferenciar ambas nociones se debe a que de la respuesta que se dé, dependerá la posibilidad de legitimar, o no, los órdenes vigentes. En las distinciones que puedan trazarse, o en las semejanzas que se pongan de manifiesto, emergerán, a la vez, presupuestos no evidenciados de concepciones antropológicas sobre la política y el derecho. Entonces, el interés que cobra para la *Teoría pura del Derecho* radica en su necesidad teórica de mostrar que, si se busca una especificidad del objeto para la Ciencia del Derecho, tal distinción no puede ser fundamentada en criterios tomados de la ética ni en criterios tomados de la sociología empírica.

El objetivo general del presente trabajo es analizar las variadas y diferentes maneras en que esa cuestión ha sido abordada en algunos hitos significativos de la teoría política, a los fines de esclarecer los términos del problema y los diversos criterios desde los cuales se le ha querido dar respuesta. Es posible trazar un itinerario de las diferentes formulaciones que se han dado a esta cuestión a lo largo de la historia de la teoría política: si bien la estructura del presente trabajo no depende de un eje histórico, se basa en la abstracción y construcción de modelos de análisis. Por esta razón la lista de pensadores y filósofos no es exhaustiva, sino el resultado de una selección de los casos más paradigmáticos[5]. Más allá de la sucesión temporal en la

---

4 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho*, Traducción de Roberto Vernengo a la segunda versión (1960) Editorial Porrúa, México, 1. Derecho y Naturaleza, 6, a-c, pp. 44-62.

5 Por razones metodológicas voy a limitarme al objetivo específico de este trabajo; por esta razón han quedado fuera de esta selección filósofos que también han analizado la distinción entre los términos que nos ocupan, pero no porque sus posturas sean menos relevantes o poco importantes para la historia del pensamiento político. Tal es el caso de Étienne de La Boetié con el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, John Locke, que analiza el problema en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, y Gottfried Leibniz y su ensayo *El derecho y la equidad*. Incluso la conferencia de Oliver Wendell Holmes habría podido ser incluida, ya que en *La senda del derecho*, con su análisis del "mal hombre", se inscribe también en esta tradición. Por iguales

que estos modelos aparecen, las teorías (aquí analizadas) que los componen no pertenecen a una misma época. Y a pesar del momento histórico en el que cada modelo haya tenido origen, su utilidad o aplicación es independiente y trans-histórica.

Tal como mostraré, la cuestión se plantea por primera vez en el contexto del diálogo *República o Sobre la Justicia* de Platón. El filósofo ilustra, a través de una discusión entre Sócrates y Trasímaco, la polémica existente entre filósofos y sofistas: el objetivismo moral por un lado y el relativismo por el otro. Los términos de "comunidad jurídica" y "banda de ladrones" serán parte de las premisas de los argumentos en torno a la definición de "justicia". El Sócrates de Platón los introduce allí como representaciones idealistas-esencialistas de lo justo y lo injusto que dan sentido a las leyes y al derecho positivo; mientras que Trasímaco, en contraposición, los asocia con el ejercicio fáctico y la manifestación de la fuerza. Pero veremos también que un Sócrates más temprano, y acaso menos platonizado, sostendrá una postura mucho más cercana a la del sofista que lo que la tradición ha permitido entrever.

El problema encuentra continuidad en el siglo V d. C., durante el Imperio Romano con la obra de Agustín, *De Civitate Dei*. El planteo agustiniano parte de un convencido dualismo metafísico, orientado a demostrar que hay una dependencia ontológica de la vida jurídico-política respecto de la vida espiritual. En los hechos, según Agustín, la comunidad jurídica, para constituirse y para mantenerse, recurre a la violencia tanto o más que una banda de ladrones, y ésta es la razón por la que estos términos no pueden ser diferenciados en función de los medios utilizados para el ejercicio de su imperio; por lo tanto, la diferencia sólo puede trazarse en relación con los fines que orientan sus acciones. Ambos "órdenes" utilizan la fuerza, pero sólo será considerado justo aquel que sea puesto al servicio de la justicia divina. Es decir, una comunidad jurídica encuentra su fundamento –y su diferencia respecto de una banda de ladrones– en la práctica de la moral cristiana por parte del príncipe.

---

motivos no analizaré a los pensadores de la teoría del derecho que también han tratado el problema, tales como H.L.A. Hart en *El concepto de derecho* y Genaro Carrió en *Notas sobre Derecho y Lenguaje*, entre otros ius-filósofos. A pesar de ello, las referencias a algunos de estos filósofos serán inevitables.

En la Modernidad, Maquiavelo intenta sentar las bases de la teoría política como ciencia, deslindándola de la esfera de la moral y focalizándola en el conocimiento de la realidad política efectiva; o sea: dejando metodológicamente de lado los juicios de valor. Su obra, *El Príncipe* adquiere centralidad por este planteo allí desarrollado, en el contexto de la conformación de este nuevo orden político, al que Maquiavelo llama por primera vez *lo stato* —que, en italiano, quiere decir "lo establecido"—. De esta manera, toma distancia de la teoría política precedente, de marcada confusión de los planos normativos y explicativos. Su estudio, de carácter eminentemente descriptivo –es decir: referido *al ser*–, también ha querido dar cuenta de la cuestión, pero dejando de lado las argumentaciones morales –es decir: referidas al *deber ser*. En este sentido, describe el mecanismo que pone de manifiesto la relación entre la comunidad jurídica y una banda de ladrones dentro de lo que podría definirse como una economía de la fuerza, de una ingeniería política, buscando la optimización del recurso en proporción con los resultados obtenidos. El criterio de distinción será así estrictamente consecuencialista: la legalidad es la atribución exclusiva de la facción triunfante y, para la facción derrotada, queda reservada la condición de la ilegalidad.

Por su parte, el planteo que Hobbes hace de la cuestión debe entenderse desde el contexto teórico de su contractualismo. La creación del *Leviathan* –un dios-hombre artificial– consiste precisamente en generar una diferencia positiva entre comunidad jurídica y banda de ladrones, ya que el problema del estado de naturaleza que viene a resolver es la falta de un criterio incuestionable que permita diferenciar entre ambos términos. El estado de naturaleza se caracteriza por la más absoluta igualdad de hecho y de derecho (natural), pues no hay elementos jurídicos que permitan distinguirlos. El pacto introduce la dimensión jurídica: obliga recíprocamente a todos –incluso a aquellos que no han pactado– a obedecer a un soberano quien, no obstante, permanece siempre él mismo en estado de naturaleza conservando un poder total, supra-jurídico. Por lo tanto, el uso de la fuerza no cesa en el estado civil, sino que en él se someten todas las voluntades a una única voluntad: la del soberano. Tanto el *Estado por institución* como el *Estado por adquisición* resultan

de un hecho de fuerza donde el convenio que da paso al orden jurídico se logra gracias a la amenaza del uso de la fuerza, en un caso, y a su uso explícito, en el otro. Por lo que la distinción entre los términos que nos ocupa se define por la obediencia al orden impuesto por el soberano. Su derecho quiere ser fundado en el acuerdo, pero el acuerdo se da por el temor a la muerte violenta y la obediencia por temor al castigo, resultado de un cálculo racional de los súbditos.

Rousseau se inscribe en la tradición de este asunto a partir de un escrito temprano: el *Segundo discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Al parecer, en ese texto no hay posibilidad de establecer una distinción entre una comunidad jurídica y una banda de ladrones. La propiedad privada aparece en la historia del hombre como usurpación, que luego se consagra con un pacto espurio realizado entre los ya poseedores en desmedro de los desposeídos. Sin embargo, en *El contrato social,* y en franco cuestionamiento al pensamiento político hobbesiano, distingue rotundamente fuerza y derecho, señalando al mismo tiempo la imposibilidad de deducir uno del otro, porque pertenecen a distintos órdenes: naturaleza y sociedad, respectivamente. Rousseau es tal vez el primero en plantear el problema en estos términos y de esa forma resuelve una confusión de disciplinas que se derivan de esta distinción. Pero, al mismo tiempo, reintroduce un aspecto normativo para la fundación del orden jurídico: la igualdad en las condiciones formales de creación y aplicación del derecho, que *debe* darse sin excepciones para poder distinguir una comunidad jurídica de una banda de ladrones. El contrato social es, en el fondo, la explicitación de los procedimientos de participación y producción legislativa necesarios propios de una democracia radical.

En el siglo XIX la cuestión es retomada por el pensamiento anarquista para señalar una identidad total entre Estado (comunidad jurídica) y banda de ladrones. Así lo han hecho tanto Proudhon como Tucker, por ejemplo. Ambos realizan un análisis desde lo que podríamos llamar un positivismo metodológico crítico; esto es: describiendo las condiciones de posibilidad de lo referenciado por los términos “Estado” y “banda de ladrones”. Los enunciados descriptivos están en función de dar dimensión

histórica a la pseudo-distinción, de mostrar la contingencia de su origen y la dependencia del contexto de los sentidos atribuidos a los términos. El resultado de este análisis será la negación de la legitimidad de todo orden jurídico heterónomo, por ser siempre, fundamental o exclusivamente, fuerza y coacción; o sea: una mera banda de ladrones.

Con la excepción de Maquiavelo –y quizá también de los anarquistas, aunque con matices– todas las posturas teóricas que analizo se dan en el contexto de un debate en torno a la justicia. A diferencia de ellos, la solución kelseniana, que se halla inscripta dentro del positivismo jurídico, se propone distinguir derecho y justicia como parte de otra gran distinción: la que existe entre derecho y moral[6]. También se revela necesario aquí distinguir el campo de la ciencia jurídica como una esfera diferente de la política, la psicología o la física, y demás etcéteras.

En efecto, los debates analizados no logran distinguir el fenómeno jurídico en su autonomía; entonces confunden argumentos religiosos, morales, político-ideológicos o referidos a aspectos de la naturaleza, que corresponderían al estudio de otras ciencias y otras disciplinas. No puedo decir que Kelsen dé a estos términos un tratamiento central en la cuestión que nos ocupa, ya que está ausente en la primera versión de la *Teoría pura del derecho*[7]. Pero, en cambio, puedo decir que su análisis

6 Kelsen, Hans (1961) "La doctrina del derecho natural y el positivismo jurídico", en *Academia*, Revista sobre Enseñanza del Derecho, Año 6, N° 12, pp. 192-193. Publicado originalmente en *Revista Jurídica de Buenos Aires*, n° iv , Buenos Aires, Departamento de Publicaciones, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, pp. 9-45. Traducción realizada por Eugenio Bulygin.

7 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho*, Traducción de Gregorio Robles y Félix Sánchez a la primera versión (1934) Editorial Trotta, Madrid. En esta obra está ausente el problema tratado en los términos de "comunidad jurídica" y "banda de ladrones". Pero puede verse un antecedente del problema en el apartado *3. La autointerpretación del material social (el sentido objetivo y el sentido subjetivo)*; allí hace referencia al capitán Köepenick, cabeza de una organización secreta que buscaba eliminar elementos subversivos y por ello lleva a cabo la ejecución de un hombre considerado traidor. Kelsen sostiene que hay una auto-atribución de autoridad, que asigna un sentido objetivo a un acto que en realidad no es más que la expresión de la voluntad de un grupo no autorizado por el sistema jurídico y, por lo tanto, tal acto resulta un ilícito, lisa y llanamente un asesinato. Pp. 42-43.

de los términos de comunidad jurídica[8] y banda de ladrones y de su relación, tal y como la presenta en la segunda versión, tiene el objetivo de delimitar el objeto de estudio de la ciencia jurídica. Pero una vez alcanzado el estatus científico, su programa teórico, al igual que la tradicional teoría política, está orientado a justificar la existencia del Estado. Lo que convierte al pensamiento crítico en general, y a la teoría anarquista en particular, en la única teoría alternativa a la organización estatal.

[8] A Kelsen le interesa el término de "comunidad jurídica" porque su análisis excede los límites de la Edad Moderna.

Capítulo 1
Caja de herramientas

> *El libro trata los problemas filosóficos y muestra que el planteamiento de estos problemas descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos… el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo*[9].

1.1. Teoría política y teoría del derecho

En función de los objetivos del análisis es necesario, metodológica y conceptualmente, exponer, aunque más no sea de modo breve, algunos supuestos del marco teórico del trabajo.

Si bien los pensamientos, en términos generales, pueden ser entendidos como contenidos de una conciencia individual y, por ende, como propiedad exclusiva de quien los experimenta, esa privacidad es abandonada en cuanto se los intenta comunicar. Y en este sentido (social o público, digamos) los pensamientos sólo pueden ser acreditados a través del lenguaje. Sólo entonces se vuelven significativos (o socialmente operativos, esto es, cuando se convierten en acontecimientos del mundo, propiedad social), ya que pueden ser atestiguados, compartidos, refutados, reformulados, etc., por otros. El pensamiento en general, y el conocimiento en particular, por tanto, para ser considerados tales, deben ser enunciados a través de proposiciones. Un conjunto de proposiciones con sentido que mantienen una relación lógica entre sí, referidas a un "objeto", conforman una teoría.

[9] Wittgenstein, Ludwig (2010) *Tractatus logico-philosophicus, Ibid*., Prólogo a la edición de 1918, p. 47.

Una teoría, además, constituye un sistema porque las proposiciones que la componen mantienen entre sí relaciones de coherencia lógica. En otros términos: una teoría es un conjunto de proposiciones no contradictorias acerca de un objeto.

A partir de esta caracterización general, observamos que puede haber teorías sobre diferentes "objetos del conocimiento" (empíricos o abstractos, naturales o humanos) y de diferentes disciplinas especializadas. Por ejemplo, las teorías sociológicas tratan sobre las relaciones de convivencia humanas; las teorías físicas tratan sobre las relaciones de fuerzas y cuerpos en el universo; las teorías económicas tratan sobre los factores de obtención y distribución de la riqueza; las teorías matemáticas tratan sobre los objetos abstractos que llamamos números; las teorías históricas tratan sobre los hechos humanos del pasado.

Es posible decir, como se sostiene canónicamente, que las primeras teorizaciones sobre la política surgieron en la Antigua Grecia, alrededor del siglo v a. C., y que en su origen –y por largo tiempo– el tema fue abordado en simultáneo con cuestiones metafísicas, éticas y jurídicas. De hecho, una de las obras máximas de la metafísica, la política y la ética antiguas es la *República* de Platón, considerada por muchos como el inicio de la teoría política propiamente dicha. Aquellas primeras formulaciones filosófico-políticas de Platón, en parte herederas de los prematuros filósofos milesios y pitagóricos, representaban un discurso contrapuesto al entonces hegemónico universo mitológico: en lugar de recurrir a fábulas míticas (en griego, μιθόι), la obra de Platón, así como la de sus precursores, se erigía como un *corpus* de proposiciones (en griego, λογόι) que recurría a la argumentación, es decir, a la articulación discursiva de *razones*, para procurar dar cuenta de la realidad. Por otro lado, la "palabra" (que también se dice λόγος) ya era el vehículo de la vida cotidiana de las *polis*: de sus consejos, de sus areópagos, de su vocación agórica (propia del ágora, espacio público en griego). Los griegos practicaban lo que daban en llamar la *politeia*, es decir, la ciudadanía o vida en común, donde el uso de la palabra –es decir, la argumentación– era el "arma" para conjurar voluntades, para convencer, para lograr consenso. Así definieron el universo político, como aquel juego de influencias entre portadores de diversos intereses, en busca del acuerdo, a través de esgrimir, ante el otro o los otros,

buenas razones. El ejercicio de la fuerza, propia de bárbaros y bestias, *debía* quedar fuera de lo estrictamente político, es decir, fuera de las relaciones entre ciudadanos (πολίτης). La *politeia* y la racionalidad eran cosas de intramuros; fuera de ellos, la guerra, tan contraria a la política, como así también del *logos*. De este modo, y allí nació la teoría política, como un saber y una técnica (o, mejor dicho, como un saber técnico) sobre lo que los griegos hacían, sobre lo que debían hacer y sobre lo que era posible que hicieran. Se debe tener en cuenta que las esferas del pensamiento –ética, política, epistemología, estética– no estaban diferenciadas y formaban parte de un mismo *corpus*.

El devenir histórico dio lugar a que, en la Modernidad, con el surgimiento de la ciencia empírica y experimental, también la teoría política mostrara su vocación por recortarse del resto de las esferas de saberes en que tradicionalmente se mezclaba. En este sentido, el intento fue llevado a cabo por Maquiavelo en *El príncipe*, obra en la cual dice expresamente que no quiere hablar de cómo *deberían* organizarse los gobiernos ni cómo *deberían* actuar moralmente los gobernantes, ni cuál es el orden político *justo*, sino que pretende *describir y explicar* cómo efectivamente son las organizaciones políticas y cómo hacen los gobernantes para mantener su poder. En otros términos, la importancia de la obra de Maquiavelo para la teoría política radica en que pretende refundarla como una disciplina que ya no discuta cuestiones relacionadas con la metafísica, la religión o la moralidad de su objeto de estudio o de sus actores, sino como descripción cruda y aséptica de los hechos:

> Es mi propósito escribir una cosa útil para quien la comprende, considero más conveniente seguir la verdad real de la materia que los desvaríos de la imaginación en lo concerniente a ella. Muchos han imaginado Repúblicas y principados que nunca vieron ni existieron en la realidad. Hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que el que deja el estudio de lo que se hace para estudiar lo que se debería hacer aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella[10].

---

10 Machiavelli, Niccolò (1997) *Il Principe*, en *Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino, Italia,. Tomo I, Capitolo XV, 1: De his rebus quibus homines et praesertim principes laudantur aut vituperantur: “Ma, sendo l›intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più

No obstante el novedoso ensayo de Maquiavelo, la Ciencia Política no podrá volverse plenamente empírica y explicativa hasta el desarrollo y auge, en el siglo XIX, de las ciencias humanas y, especialmente, de la sociología empírica.

Como se ve, entonces, la teoría sobre lo político, en tanto disciplina del conocimiento, tiene una larga prosapia, que a través del tiempo ha brindado teorías de muy diverso registro discursivo. Por ahora, y a los fines del presente trabajo, basta con caracterizarla ampliamente como una disciplina cuya finalidad es elaborar sistemas de proposiciones acerca tanto de lo que los hombres *efectivamente hacen* como de lo que *deberían hacer* en torno a un fenómeno llamado "poder". Y entiendo por "poder" a las relaciones de influencias ejercidas entre sujetos individuales y/o colectivos en un entramado social. Cada una de las diferentes teorías políticas específicas que analizaré será considerada como un discurso con pretensiones, por lo menos, de coherencia acerca del fenómeno humano llamado "política", esto es, de las relaciones de influencia o poder que los hombres entablan entre sí en tanto portadores de diferentes intereses y valores.

Según el recorrido teórico que propongo, el pensamiento jurídico tomó un camino similar, recortándose, a su vez y tardíamente, de la Teoría Política para erigirse (o pretender erigirse) como Ciencia del Derecho. Y esto fue posible a partir del desarrollo del positivismo jurídico, desde mediados del siglo XIX a la obra de Kelsen en el siglo XX[11]. En este sentido, asumo que el proyecto kelseniano de una "teoría pura" –que de algún modo corona esa evolución del positivismo jurídico– se enmarca dentro del programa científico moderno y es comparable a otros análogos en diversas disciplinas: Maquiavelo con la Teoría Política, Adam Smith con la Economía, Durkheim con la Sociología, etc.

---

conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché elli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più tosto la ruina che la perservazione sua[...]."

11 Bobbio, Norberto (1963) *El positivismo jurídico*, Eudeba, pp. 9-12.

En *Teoría pura del derecho* es fundamental la distinción entre el derecho y la Ciencia del Derecho. El derecho es el objeto de estudio, y la Ciencia del Derecho es la disciplina que lo estudia. El derecho, en tanto objeto de estudio, es normativo-coactivo (lo que tradicionalmente se llamó "derecho positivo"); la Ciencia del Derecho, en tanto disciplina científica, no es normativa ni valorativa, sino axiológicamente neutra, descriptiva y sistematizadora de las normas que constituyen el objeto "derecho". En otras palabras; la neutralidad valorativa no se refiere al derecho (que es normativo en su especificidad fenoménica), sino a la disciplina que lo estudia (la Ciencia del Derecho), y más específicamente, a su método. Esto es lo que Bobbio denomina "positivismo metodológico", y que no debe confundirse con el "positivismo ético o ideológico", que al prescribir el acatamiento moral al derecho vigente (positivo) no es más que una postura ideológica, no científica. Dicho más brevemente: el positivismo jurídico metodológico se limita a sí mismo a constatar y sistematizar la positividad jurídica, sin emitir juicio de valor acerca de si es justo o injusto, opinión que el jurista debe reservarse como científico, aunque pueda, seguramente, tenerla como ciudadano o como ser humano. Queda así delimitado un objeto propio de una disciplina relativamente autónoma: la Ciencia del Derecho, de esta manera, queda *depurada* de enunciados metafísicos, religiosos o de juicios de valor en general; su uso del lenguaje no ha de ser normativo sino descriptivo y explicativo. Pero además, la Ciencia del Derecho queda *depurada* de la contaminación de otras disciplinas científicas, como la antropología, la psicología o la sociología, ya que lo que ha de describir, explicar y sistematizar es precisa y solamente el derecho, entendido éste como la normatividad coactiva vigente o positiva. Toda discusión acerca de la legitimidad o la justicia del orden jurídico positivo queda fuera de la competencia de la Ciencia del Derecho y, en todo caso, puede corresponder a otro tipo de discurso (al de la filosofía moral o política, por ejemplo) pero no al de la ciencia.[12]

---

12 Kelsen no elabora, dentro del marco de la *Teoría pura del derecho,* una teoría de la Legitimidad; sí, en cambio realiza un fuerte cuestionamiento a las inspiraciones ideológicas que están solapadas detrás de afirmaciones sobre el derecho y sus componentes.

Ahora bien, según este positivismo jurídico, la tarea de la Ciencia del Derecho es describir y sistematizar su objeto de estudio (esto es, la normatividad jurídica positiva); o sea, su tarea es la Dogmática Jurídica. Sin embargo, como en toda ciencia, esa tarea necesita de un aparato conceptual y terminológico coherente y técnico, función que viene a cubrir lo que denominamos acá teoría del derecho. Esta disciplina estudia, analiza lógicamente, e incluso provee, los conceptos técnicos que emplea el jurista en su actividad científica.

En particular, el positivismo jurídico, como metodología, aporta a la investigación una aproximación rigurosa a su objeto de estudio, exigencia sin la que no sería posible que hubiera ciencia en un sentido estricto. Si el estudio del fenómeno jurídico se apartara de esta condición, quedaría supeditado a ser tan sólo una opinión.

Por cierto, puede discutirse si la obra de Kelsen alcanza su cometido o, incluso, si ese cometido de radical "pureza" es alcanzable o deseable. Sin embargo, la tarea central de este trabajo no es esa, sino principalmente comprender su programa teórico –y el de sus continuadores– para evaluar correctamente la respuesta que el positivismo jurídico da a la cuestión de la distinción entre comunidad jurídica y banda de ladrones. Más allá de las adhesiones o los rechazos intelectuales que despierte, lo cierto es que la obra llevada a cabo por Kelsen, en su claridad conceptual y metodológica, no puede ser ya eludida. En mi caso y, para dejar abierta la cuestión, presentaría mi posición del siguiente modo condicional: *si* una Ciencia del Derecho ha de ser posible como disciplina autónoma y diferenciada de otras disciplinas científicas, *sólo* puede serlo en el sentido en que la presenta Kelsen.[13]

---

[13] Vernengo, Roberto (1995) *Curso de Teoría General del Derecho*, Ediciones Depalma, Buenos Aires, cfr. capítulo 1, p. 34: "La ciencia jurídica –es decir: las disciplinas científicas que se ocupan de desarrollar el estudio objetivo de diversos aspectos de los sistemas normativos vigentes en una sociedad y en sus grupos componentes– pretenderá formular, en un lenguaje lógicamente coherente, un conjunto de proposiciones verdaderas sobre su tema de investigación, en forma tal que los enunciados que las expresen sean racionalmente controlables, sea en cuanto empíricamente verificables, sea en cuanto lógicamente derivables de otras proposiciones cuya verdad se asume o ha sido acreditada."

1.2. Tipos de teorías según los diferentes usos del lenguaje

Como dije anteriormente, las teorías son conjuntos de enunciados sobre un objeto determinado que guardan entre sí al menos relaciones de coherencia lógica. Ahora bien, una cosa es un enunciado descriptivo o explicativo y otra muy diferente es un enunciado normativo o prescriptivo. En el primer caso, el lenguaje es utilizado para informar o dar cuenta de un estado de cosas, y por lo tanto es susceptible de ser verdadero o falso (un ejemplo trivial y simple es "esta puerta es roja"). En el segundo caso, el lenguaje es empleado no para informar sino para motivar (aconsejar, ordenar, sugerir) una determinada conducta de parte del interlocutor real o eventual (ejemplo también trivial y simple es "por favor, pintá la puerta de azul"). De acuerdo a esta diferenciación elemental entre uso informativo y uso normativo del lenguaje, podemos clasificar las diferentes teorías según el tipo de empleo del lenguaje que predomine en su discurso. Así tendríamos dos tipos básicos de teorías:

a. Teorías normativas / prescriptivas (a cuya pretensión de coherencia lógica se le debe sumar la pretensión de ser aceptadas como justas, moralmente buenas o deseables por alguna razón).

b. Teorías descriptivas / explicativas (a cuya pretensión de coherencia lógica se le debe sumar la pretensión de ser admitidas como verdaderas en el sentido de corresponderse de alguna manera con un estado de cosas corroborable).

En este trabajo consideraré como teorías normativas a aquellas en que prevalezca un uso normativo o prescriptivo del lenguaje; es decir, a aquellas que no describen ningún hecho actual del mundo, sino que expresan la proyección de un valor o de una preferencia sobre él. Eso implica que una teoría cuyo discurso contenga enunciados valorativos no dice cómo *es* el mundo, sino cómo *debería* ser. En el fondo, estos enunciados expresan un mandato o un deseo, una proyección de la voluntad sobre el estado de cosas. Son expresiones muy útiles tanto en la vida

cotidiana como en los sistemas morales o jurídicos, pero no son aptos para componer lo que se entiende estrictamente como una teoría científica con posibilidad de ser confirmada o refutada empíricamente. Los enunciados que expresan valores o sistemas de preferencias, al no referirse a un estado de cosas del mundo, no pueden ser contrastados con ninguna base empírica y por lo tanto carecen de objetividad. Hacen referencia a estados internos, emocionales o concepciones del mundo, o cosmovisiones.

Por el contrario, consideraré como descriptivas o explicativas a aquellas teorías en las que prevalezcan los enunciados del tipo informativo; es decir, que pretendan de alguna manera dar cuenta de un estado de cosas efectivo. Las teorías que resultan de este empleo del lenguaje dejan de lado –al menos, en la intención– las preferencias subjetivas del emisor para subordinarse fielmente a las condiciones del objeto de su estudio, sin retacear o sesgar sus observaciones y sus registros para volverlos acordes a sus valores o ideología. Como he dicho anteriormente, al menos éstos son los requisitos de una teoría científica según el ideal moderno de la misma.

Hay todavía un tercer tipo de teorías que quisiera diferenciar de los dos anteriores. Me refiero a las teorías críticas, que también hacen uso del lenguaje en su función informativa o explicativa, pero no se agotan en él. Por ello, requieren, tras unas aclaraciones terminológicas preliminares, un párrafo aparte.

En primer lugar, no uso el término "crítica" en ninguna de sus variadas acepciones vulgares, tales como: "demoler" o "ir en contra de". Esto es, ni como expresión de juicios de valor negativo, sean ellos estéticos, morales o políticos (p. e.: "Esa pintura es fea"; "Esta norma es injusta"; "Fulano es un mal padre"). La crítica en este sentido no sería más que una variante del uso expresivo (y a veces, del uso normativo) del lenguaje. Pero, en segundo lugar, tampoco empleo el término "crítica" en su sentido más neutro de análisis fundamentado, criterioso o argumentado, como en la llamada "crítica del arte" o en la "crítica lógica o erudita" (p. e.: "Tal canción, interpretada por Gardel, expone las profundidades del alma humana"; "Este artículo filosófico es inconsistente porque sus conclusiones no se derivan de sus premisas"; "El autor de este tratado muestra un gran conocimiento de las fuentes historiográficas").

Uso el término "crítica" en su sentido técnico filosófico, y más específicamente como se lo encuentra a partir de la tradición post-hegeliana anti-idealista de los jóvenes alemanes de izquierda[14]. En este sentido, "crítica" significa un modo particular de reflexión o investigación orientado a evidenciar los supuestos, condiciones de posibilidad o prejuicios en los que se apoya un determinado discurso, institución, teoría, concepción o modo de pensar. En este sentido, hacer "crítica" es poner en evidencia –demostrar– los condicionamientos históricos, sociales, psicológicos, etc., siempre contingentes, de un determinado modo de observar o de pensar, lo que implica relativizar su validez. Por ejemplo: "el orden jurídico moderno supone un régimen capitalista de producción", o "el orden jurídico vigente asegura los intereses de las clases propietarias", o "las sentencias de los tribunales de familia revelan los prejuicios machistas (o religiosos, o racistas) de los jueces". Adviértase que, así entendida, la crítica hace un uso informativo (descriptivo / explicativo) del lenguaje, pero, por decirlo así, de segundo grado: es un modo de observar desde otro ángulo; o, para emplear una metáfora, un ojo que observa cómo observa otro ojo que no puede, lógicamente, observarse a sí mismo observando. Así, el análisis crítico parte del supuesto fundamental de que toda teoría y toda práctica, en general, están condicionadas por el contexto histórico y social en que emergieron, y en consecuencia, también las instituciones y los discursos por ellas generados. Y esto no sólo le cabe al ideal de "pureza" del positivismo kelseniano, sino a toda teoría crítica en particular. Es decir: la *crítica* historiza y relativiza, mostrando cómo el objeto sometido a su análisis es contingente y no universal ni inmutable; y esto conlleva una suerte de tensión, pues todo discurso crítico, por estar también situado en un contexto histórico y social, está conscientemente sujeto también, a su vez, a crítica. Otro elemento importante de la crítica, en este sentido técnico filosófico, es que al relativizar como contingente al objeto criticado, supone, explícita o implícitamente, la posibilidad fáctica de un orden alternativo al estado de cosas criticado. Por ejemplo, si muestro que la institución

[14] D'Auria, Aníbal (2016) *La crítica radical del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 46-56.

del Estado (léase, de un orden jurídico coactivo como regulador de la sociedad) es contingente y está determinado por factores históricos, económicos, psicológicos o los que fueren, es porque al mismo tiempo asumo la posibilidad de que ello pueda ser diferente y cambie con el tiempo.

En fin, por estas características, y a pesar de que el lenguaje de la crítica en sentido técnico filosófico sea predominantemente informativo (descriptivo / explicativo), creo necesario distinguir sus producciones como un tercer tipo particular de teorías, lo que me permitirá, espero, mostrar la particularidad del anarquismo en el abordaje de la cuestión de este estudio.

Para resumir: tendríamos tres tipos de teorías[15]

a. Normativas / Prescriptivas
b. Explicativas / Descriptivas
c. Críticas

1.3. Modelos de teorías

A partir de las distinciones conceptuales y teóricas formuladas, intentaré lograr el objetivo más general de este trabajo: extraer "modelos analíticos" a partir del abordaje de diversas teorías particulares que han tratado de trazar límites claros y precisos entre comunidad jurídica y banda de ladrones. Mi manera de proceder para la construcción de esos modelos será una especie de síntesis entre lo que Max Weber denominó "tipos ideales"[16] y lo que Georg Jellinek denominó "tipos empíricos"[17]. O sea, ensayaré una especie de ida-y-vuelta entre tipos ideales y tipos empíricos, entre lo general y lo particular. El objetivo final es obtener una suerte de tipología de modelos (o al menos un esbozo) con sus respectivos ejemplos arquetípicos.

---

15 D'Auria, Aníbal (2012) *Teoría y* crítica *del Estado*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 13-15 y 34-36.

16 Weber, Max (2012) *Economía y sociedad*, FCE, México, pp. 6-18.

17 Jellinek, Georg (2004) *Teoría general del Estado*, FCE, México, pp. 75-85.

Por “modelo” debe entenderse aquí, en un sentido amplio, una construcción teórica, creada a los fines de exponer y explicar relaciones, límites y problemas que de otro modo serían difíciles de evidenciar. Estos constructos analíticos serán útiles a la hora de establecer relaciones entre los diferentes planteos del problema. Además, los modelos que utilizaré serán sucesivos históricamente; de esa manera podré hacer explícita la relación de continuidad y de ruptura que hay entre ellos a lo largo de la historia del pensamiento; cada modelo sucesivo, por lo general, se formuló como un ataque o como un cuestionamiento o corrección del modelo anterior. Sin embargo, el recurso metodológico a “modelos” mostrará –eso espero– que lo que ha habido en realidad, en muchos casos, es un sutil (y a veces no tan sutil) cambio de pregunta a la que cada autor buscaba responder.[18]

Estos constructos teóricos considerarán el tipo de enunciados utilizados en las argumentaciones y la clase de relación propuesta entre los términos “comunidad jurídica” y “banda de ladrones”. Al mismo tiempo, estos mismos modelos teóricos serán utilizados para saber si en alguna medida la solución kelseniana a este problema, estrictamente jurídica, “pura”, guarda alguna relación con ellos. Es decir, si el modelo de la *Teoría pura del derecho* toma elementos de los modelos anteriores para rechazarlos, discutirlos, superarlos, o bien para apropiarlos y reformularlos en términos de que sólo contribuyan al proyecto aséptico de una ciencia pura del derecho.

Entonces, el esquema general de mi exposición será el siguiente:

1. Modelos de teoría política:

a. Modelo de teoría política normativa:

a’. Esencialista-filosófico: Platón
a”. Esencialista-teológico: Agustín
a”’. Formalista: Rousseau

18 Macpherson, C.B. (1987) *La democracia liberal y su época*, Editorial Alianza, Madrid, p. 16.

b. Modelo de teoría política explicativa:

- b'. Empírico: Trasímaco / Sócrates
- b". Pragmático: Maquiavelo
- b"'. Racionalista: Hobbes

c. Modelo de teoría política crítica:

- c'. Precríticos: Cínicos / La Boétie
- c". Críticos: Godwin / Proudhon / Tucker / Kropotkin / Most

2. Modelo de la teoría del derecho:[19] Kelsen

De acuerdo a este esquema, los casos particulares que trataré son, respectivamente, los siguientes: la postura de Platón o su personaje "Sócrates" de *República* (1, a'), la de Agustín de Hipona (1, a"), la de Rousseau en *El contrato social*, la de Platón o su personaje "Sócrates" en *Critón* (1, b'), la del personaje "Trasímaco" en *República* de Platón y la de Maquiavelo en *El príncipe* (1, b"), la de Hobbes en *Leviathan* (1, b"'), algunos pensadores anarquistas y en particular Pierre-Joseph Proudhon y Benjamin Tucker (1, c) y la de la teoría del derecho, en particular Kelsen en *Teoría pura del derecho* (2).

Antes de terminar este primer capítulo conceptual y metodológico, quisiera hacer un par de observaciones adicionales. La primera es que algunas de las teorías que acá clasifico como de teoría política explicativa también tienen un fuerte, y acaso incómodo, componente prescriptivo que permitiría leerlas también como normativas, pues incurren en alguna variante de lo que Bobbio ha denominado "positivismo ético o ideológico" o "moralismo legal"; tal es el caso de Hobbes y del Sócrates del *Critón*. Sin embargo, las he catalogado como "explicativas"

[19] A los fines de este trabajo no estableceré los diferentes modelos de análisis que surgen al interior del modelo de la teoría del derecho, tarea que excede los límites de mi objetivo.

porque el uso del lenguaje que emplean parece ser predominantemente explicativo.

La segunda observación se refiere a la postura restrictiva que adopto frente a la teoría del derecho, al limitarla a su versión positivista kelseniana. Es sabido que bajo ese nombre también proliferan posturas que se denominan iusnaturalistas y posturas que se denominan críticas. Sin embargo, los iusnaturalistas hacen un uso normativo del lenguaje, por lo que según mi esquema corresponderían a alguna variante del modelo "teoría política normativa"; en tanto que los críticos, cuando hacen crítica en sentido técnico filosófico, si bien hacen un empleo predominantemente explicativo del lenguaje, lo hacen necesariamente saliéndose del campo estrictamente jurídico para apuntar a los condicionamientos sociales, políticos, psicológicos, económicos, etc. del derecho; por lo cual, y nuevamente según el esquema esbozado, corresponderían a la categoría de "teorías políticas críticas".

Capítulo 2
Modelo de teoría política normativa

2.1. Esencialista filosófico: Platón

> *—¿Y qué ocurre, en cambio, cuando uno sufre la injusticia? ¿No hierve en cólera, y se irrita y lucha a favor de lo que le parece justo, soportando el hambre, el frío y todas las aflicciones de este género, y no cejando en sus generosos esfuerzos hasta haber triunfado o sucumbido, o hasta que la razón, siempre presente en nosotros, calma nuestra cólera como el pastor que obliga al perro a retirarse?*[20].

Metafísica, ética y política se hallaban fuertemente unidas en las primeras formulaciones sistemáticas de la filosofía griega antigua. El ideal de una "buena vida" (justa y feliz) era articulado en términos de armonía y equilibrio con el orden político y con el orden del universo. Dentro de esa cosmovisión, para alcanzar aquel objetivo era necesario, en primer lugar, poder reconocer aquello que lo hacía posible (el orden del cosmos), y en segundo, pero al mismo tiempo, se debía identificar todo aquello que representaba un obstáculo para su realización, para así poder combatirlo.

Es cierto que los sofistas, que habían introducido la distinción entre φύσις y νόμος (es decir, entre naturaleza y ley), ponían en crisis esa cosmovisión dominante. En efecto, esa novedosa distinción era utilizada por la sofística, especialmente para el tratamiento de las cuestiones de la *polis*. En base a ella, las leyes (ὀι νόμοι) eran consideradas convenciones humanas, como así también los castigos infligidos a sus transgresores. Podemos decir que, en general, la filosofía de Platón[21] es una reacción contra

---

[20] Platón (2006) *República*, Editorial Gredos, *Obras Completas*, Tomo IV, Barcelona, 440 c-e.

[21] Platón nació en 427 a. C., en Atenas. De joven fue íntimo y ferviente amigo de Sócrates hasta la muerte de este en el 399 a. C. Su obra puede ser pensada como un homenaje a la vida de su maestro y como una crónica de sus enseñanzas. Viajó por Egipto e Italia, y allí entró en contacto con los pitagóricos entre el 390 y el 388 a. C. A su regreso fundó la primera de las grandes escuelas filosóficas, la Academia. Murió en el 348 a. C., mientras estaba en plena actividad como maestro.

el relativismo moral de los sofistas: para él, las leyes deben derivarse de un saber universal, inmutable e idéntico a sí mismo, no del arbitrio de los hombres. Este es, en términos muy generales, el contexto histórico-cultural en el que aparecen por primera vez los términos de la discusión que nos ocupa.

Nadie, o casi nadie, discutiría que Platón es el fundador de la filosofía política, pero lo importante acá es que su teoría política se deriva de su metafísica idealista-dualista, de la cual resulta inseparable. Su tesis del Mundo de las Ideas (un supra-mundo, en realidad) postula la existencia de un plano superior donde se hallan las entidades perfectas, inmateriales, eternas e inmutables. Para Platón, ese supra-mundo de Ideas sería la auténtica realidad, no la sensible, material y empírica en la que nos movemos cotidianamente. Y en ese esquema metafísico, el alma humana pertenece al mismo estatus ontológico del Mundo de las Ideas, sólo que está caída y aprisionada en la materialidad de un cuerpo. Este esencialismo de las Ideas supone claramente una degradación de las cosas individuales, materiales y sensibles, que no serían sino copias, más o menos burdas, de la Idea universal correspondiente del supra-mundo idealista.

Ideas	**Cosas sensibles**
Perfectas	Imperfectas
Realidad	Fenómenos o apariencias
Modelos	Copias o imitaciones
Inmutables	Mutables
Atemporales	Temporales
Necesarias y universales	Contingentes y particulares
Idénticas a sí mismas	Contradictorias

Las Ideas o Formas existen "en sí y por sí" con independencia de la mente que las conoce. Y puede decirse que se las conoce cuando se llega a la verdadera definición universal, superando la relatividad de los casos particulares. La justicia "en sí misma" está más allá de las acciones justas de los individuos, porque éstos son aconteceres

del mundo inferior, material y, por lo tanto, donde el mal (es decir: la imperfección) reina en diversas medidas[22]. A diferencia del mundo sensible, el supra-mundo de las Ideas contiene, entre otras, a las Formas morales, cuyo conocimiento sólo se puede alcanzar por medio de la dialéctica filosófica. Es dentro de este dualismo ontológico donde deben comprenderse las tesis morales y políticas de Platón.

República[23], uno de los primeros debates filosóficos, en la historia del pensamiento, en torno a la justicia, es un escrito de madurez y también la obra más extensa de Platón. Ese texto en forma de diálogo explicita, entre otras cosas, el proyecto político platónico, abordando específicamente el problema de cómo debería estar organizada una *polis* justa. En este contexto

---

22 Platón (2006) *Teeteto*, Editorial Gredos, *Obras Completas*, Tomo V, Barcelona, 176a – 177a, pp. 238-241.

23 Seguiré aquí las argumentaciones de Trasímaco y Sócrates en *República*, Platón (2006) Editorial Gredos, *Obras Completas*, Tomo IV, Barcelona, Libro Primero. Habría que señalar que los diálogos platónicos son clasificados en tres grandes grupos: tempranos o de juventud, en los que la figura de Sócrates es central y por ello se considera que en ellos se describe su figura más auténticamente: son aporéticos, breves, giran en torno a una idea central, que es una preocupación moral, y casi siempre sus interlocutores son los sofistas; los de madurez son aquellos que introducen a través de la figura de Sócrates las teorías platónicas del Mundo de las Ideas y la inmortalidad del alma: sus interlocutores serán los amigos de Sócrates; finalmente, los de vejez o tardíos, en los que Platón se dedica a resolver los problemas de su teoría y a responder a las objeciones de otros filósofos. Debemos hacer la salvedad respecto del Libro Primero de *República*, que es donde aparecen los protagonistas de esta discusión: Sócrates y Trasímaco. Se cree que la composición total de la obra, tal cual la conocemos actualmente, fue dándose por etapas. Y por ello se sospecha que el Libro Primero podría pertenecer en realidad a los escritos de "juventud", tiempo en el que Platón aún no tenía del todo delineada su teoría del Mundo de las Ideas, y que, en el proceso ulterior de unificación de la obra, se habrían adaptado las posturas de los participantes del diálogo para mantener una coherencia interna. Por ello aquí la contraposición parece, de a momentos, más socrática que platónica –por sus elementos argumentativos– y la prueba de ello es que no se argumenta desde la Idea de justicia existente en el ὑπερούρανιον τόπον, sino desde la noción misma que de lo justo tienen y de cierta coherencia en relación con lo que se define y lo que de esa definición se deriva. Es la búsqueda de una definición universal, más allá de las singularidades de los hombres que las protagonizan. Sin embargo, no podemos asignar este punto de vista como estrictamente socrático, porque no es Sócrates el que figura como autor. Debemos tener presente este problema, para comprender la postura de Sócrates en esta discusión con Trasímaco, que tiene como trasfondo –en parte– la postura tradicional platónica, el idealismo o realismo de las ideas, de base dualista.

aparece el planteo del problema que trata la presente tesis, acaso por primera vez en la historia de la filosofía.

En términos generales, puede decirse que, en su polémica con los sofistas, Platón presenta el problema contraponiendo justicia a fuerza. Según ese planteo, por un lado, habría cosas buenas por naturaleza (como por ejemplo, la valentía, la inteligencia, la salud y, específicamente, la justicia); y, por otro lado, hay cosas que sólo son tenidas por buenas por la opinión de los hombres y que, por lo tanto, son relativas a las condiciones cambiantes de convivencia de cada sociedad.[24] No debería verse en esta distinción una filiación a la escuela iusnaturalista por parte de Platón —que hará su aparición en el siglo III a. C.—, ya que la expresión "por naturaleza" —κατά φυσιν— es un modo de decir que algo es bueno para uno mismo y también para el resto. Recordemos que la naturaleza en la ontología platónica, más allá de su regularidad, está sometida al cambio, a la degradación y a la singularidad de sus componentes; a diferencia de los estoicos, que la consideraban fuente directriz del orden humano. La confusión surge porque el estoicismo tiene, a la base de su ontología, el dualismo platónico, e identifica ese plano superior con la regularidad de la naturaleza. A partir de esta identificación, la naturaleza es considerada como providencia o principio ordenador, ante el cual todo debe subordinarse, especialmente la irregular, subjetiva y arbitraria vida humana.

Para Platón, la naturaleza es parte del mundo de las cosas. El debate moral, en cambio, tiene de presupuesto el mundo de las ideas. Entonces, la controversia se da entre una postura esencialista y objetivista, y otra convencionalista y relativista. Cada una de estas posturas está representada, respectivamente, por la figura de Sócrates[25] (en la que podemos identificar la voz de Platón) y

24 Platón (1967) *Gorgias*, Eudeba, Buenos Aires, en las notas N° 255 y N° 260 de Ángel Cappelletti, pp. 293-295.

25 Sócrates nació en un lugar indeterminado hacia 470 a. C.; vivió en Atenas en los años de efervescencia intelectual y artística. Participaba de contiendas argumentales siguiendo una estrategia discursiva que daba en llamar *mayéutica*, método que consiste en la pregunta y repregunta a los fines de establecer un acuerdo en torno a una exploración, generalmente la definición de un valor moral, para mostrar que quienes creían saber en realidad no sabían. Considerado el primer filósofo, fue condenado a muerte por la democracia ateniense. Para cuando bebió la cicuta, en el 399 a. C., a los setenta años, ya había atestiguado la desintegración y desmoralización de la *polis*.

la figura de Trasímaco[26] (en la que podemos identificar la voz de los sofistas). Estrictamente, la cuestión de la discusión entre ellos consiste en establecer si hay "algo" que por naturaleza sea correcto o justo (φυσει δικαιόν), o bien, por el contrario, todo lo considerado correcto o justo no es más que producto de la contingencia o la arbitrariedad.

La escena es la siguiente. Sócrates pregunta a Céfalo *¿qué es la justicia?*[27] A lo que éste responde: *es decir la verdad y dar a cada uno lo suyo*. Sócrates, ansioso de entablar diálogo filosófico, le objeta que esa definición no puede ser correcta, ya que no siempre devolver a otro lo que le pertenece acarrea consecuencias buenas, sino todo lo contrario; según Sócrates, sólo *debe* devolverse algo cuando ello sea causa de un bien. Pero a su vez, lo *debido* (esto es, hacer el bien) no puede hacer excepción de amigos o enemigos: sólo un hombre rico o embriagado de poder podría afirmar que es justo causar mal a los enemigos[28].

Céfalo no quiere entrar en el juego dialéctico acostumbrado por Sócrates, pero entonces es Trasímaco, quien fastidiado por lo que escucha, interviene afirmando que *la justicia no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte*. Esta es la primera de sus formulaciones sobre la justicia que brinda el sofista.

Fiel a su estilo provocador, Sócrates responde con lo que parece ser a simple vista una burla. Si al más fuerte le conviene comer carne cruda de vaca, dice, entonces los que quieran ser justos deberán imitarlo incluso en esto[29]. Este contra-argumento de Sócrates es tan básico y elemental que escandaliza a Trasímaco, que cree que Sócrates no lo está tomando en serio. Ahora bien, el

---

[26] Trasímaco nació en Calcedonia aproximadamente entre el 450 y el 400 a. C. Reconocido discípulo de sofistas, había obtenido fama de retórico y de buen orador.

[27] Platón (2006) *República*, *Ibid*., 331c, pp. 76-88.

[28] Sócrates se refiere a Periandro, un tirano de Corinto (627-582 a. C.) a quien Diógenes Laercio describe como un criminal. Cfr. Diógenes Laercio (2013) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Editorial Alianza, Madrid, Libro I, §94-100, pp. 85-88.

[29] Sócrates hace referencia a Polidamas, el campeón olímpico de pancracio, atleta gigantesco dedicado a la lucha y al pugilato, y vencedor en las Olimpíadas de Atenas en el 408 a.C. El renombre ganado por su destreza física es utilizado como una forma de mostrar un ejemplo de la mera fuerza, física, material, orgánica y de los apetitos bestiales.

ejemplo que alega Sócrates puede ser efectivamente desagradable y burlón, más considero que es eficaz en función de su objetivo de mostrar que la fuerza pertenece al orden físico, mientras que la justicia (como idea) pertenece a otra instancia más elevada que la de la carne; en otras palabras, que fuerza y justicia no pueden identificarse una con la otra porque pertenecen a niveles ontológicos diferentes, por no decir antagónicos. El uso del adverbio comparativo indica que bastaría hallar un ser tal que sea el *más* fuerte, para que de su hacer en pos de su conveniencia resulte la justicia. Tanto que podríamos elegir al animal más potente y brutal que existiera, y por ello decir que sus acciones son justas, dado que son la manifestación de la fuerza que busca satisfacer su conveniencia (imaginemos a la justicia griega administrada por un gran oso). Sócrates muestra que pensar a la fuerza como fundamento de la justicia llevaría a sostener esta clase de absurdos[30].

Entonces Trasímaco presenta una segunda formulación de su definición de justicia: *justicia es lo que los gobernantes hacen según su propia conveniencia*. Como se ve, esta también es una formulación referida a lo que *de hecho* se llama justicia y no a lo que *debería* ser la justicia; pretende mostrar que así es cómo efectivamente los hombres que gobiernan se comportan, llamando justicia a la realización de su conveniencia. La respuesta de Sócrates a esta segunda definición de Trasímaco es característica de su cognitivismo moral: frecuentemente quienes gobiernan ordenan cosas que *creen que les conviene a sí mismos*, pero a veces se equivocan. Nuevamente, lo importante acá de la respuesta socrática, a nuestros fines, está en que la noción de justicia no puede reducirse a una constatación de fuerza o de hecho.

En un tercer intento por dar una definición de justicia, Trasímaco reformula su anterior respuesta y ahora dice que *lo justo es un bien ajeno cuando es conveniente para el más fuerte y el que gobierna*, *y un daño para el que obedece*. Y traza una analogía entre los forajidos y los pastores: siempre, al final, la conveniencia del pastor, como la del gobernante, implica un perjuicio

30 La clave del argumento está relacionada con la jerarquía ontológica de las funciones del alma vigente en el pensamiento cosmológico griego antiguo y especialmente en la concepción antropológica platónica. Las funciones de la alimentación son incumbencias del alma concupiscente, esto es, aquella que atiende a los apetitos físicos: alimentarse, reproducirse, etc., y que se tiene en común con los animales.

para el rebaño, dado que éste es cuidado sólo a los fines de ser explotado o devorado. Una vez más, se ve que la diferencia crucial con la visión socrática radica en que para Sócrates la justicia debe ser universal, lo que significa que si algo conviene a unos (los gobernantes) pero no a otros (los gobernados), entonces no puede tratarse de la justicia, pues esta *debería* convenir a todos sin excepción.

Y es en este punto donde aparece, acaso por primera vez en la literatura filosófica, la cuestión puntual que nos interesa en este trabajo: ¿cómo se traza la diferencia entre una comunidad jurídica y una banda de forajidos?

El primer paso de la argumentación es seguir la descripción de Trasímaco. Sócrates toma por caso, en principio, a cualquier asociación de hombres que se proponga un objetivo común injusto, sea ella un gobierno, un ejército o una banda de ladrones o de piratas. Esto debe ser entendido de la siguiente manera: cometer una injusticia implica recurrir a conductas que atentan contra los valores apreciados por todos –es decir, universales– que se ven circunstancialmente limitados a una satisfacción personal, en desmedro del resto de los integrantes de la comunidad. Esta injusticia tendría lugar tanto en los casos en que las leyes son creadas para la propia conveniencia personal (gobiernos injustos) o en los casos en que las leyes son desobedecidas (bandas de ladrones o de piratas); en ambos casos, ello sólo sería posible mediante el uso de la fuerza[31]. Por esta razón es posible hacer la equiparación entre un gobierno injusto y una banda de ladrones: ambas tienen un solo elemento en común: utilizan la fuerza –o la amenaza de esta– como medio para obtener el cumplimiento de sus objetivos.

El segundo paso del argumento socrático sostiene que los integrantes de todas estas asociaciones deberán, al menos, comportarse justamente al interior de cada uno de sus grupos. De lo contrario, las injusticias realizadas entre ellos los llevarían a disolver su asociación ante la falta de confianza entre sus miembros.

[31] En el caso de los que mandan, la fuerza sería necesaria para reprimir toda protesta de quienes se ven perjudicados y de quienes sienten que se agravian las funciones de gobierno; y en el caso de quiénes violan las leyes, utilizan la fuerza, explícita o en la forma de amenaza para imponer su voluntad a los damnificados de sus fechorías.

Recordemos que Sócrates entiende la injusticia no sólo como la no obediencia a las reglas, sino también la disposición de reglas para la exclusiva conveniencia, cuyo cumplimiento por parte de los otros, a pesar de producir un desmedro en su bienestar, se da por la amenaza de la fuerza.

Es decir que, como condición de posibilidad de cualquier asociación, incluso en aquellas donde el fin es causar algún daño a otros en función de su propia conveniencia, debe darse o, mejor dicho, se precisa una instancia mínima de colaboración y de confianza en el respeto de reglas de convivencia, al interior mismo del grupo, en aras de la conveniencia de sus integrantes. Es decir que no es posible negar la justicia en términos radicales y objetivos, ya que, si esta condición no se diera, nos conduciría a un absurdo. En el caso de la banda de ladrones, las agrupaciones orientadas a las injusticias tendrían que ser injustas también en sus relaciones internas, lo que las volvería, si no imposibles, al menos insostenibles.

Así quedaría demostrado que incluso las asociaciones que sólo buscan su propia conveniencia a expensas de otros requieren del acatamiento a reglas superiores de justicia, al menos hacia su interior. Quienes fuesen completa y absolutamente injustos serían incapaces de cualquier causa común, incluso la causa común de una banda de piratas; en casos como estos la injusticia se ejerce hacia quienes son las víctimas de su imperio (hacia afuera, digamos), pero requiere de alguna práctica de justicia entre los miembros de la banda (hacia adentro, digamos).

Comunidades que comparten reglas	
Sócrates (Platón)	**Trasímaco**
Gobernantes / Ejército	Ladrones / Banda de piratas
Objetivo justo	Objetivo injusto
Comunidad jurídica ≠ Banda de ladrones	Comunidad jurídica = Banda de ladrones
Normativo idealista	**Descriptivo realista**

La argumentación de Sócrates sirve para mostrar que el concepto de justicia no puede reducirse a una descripción fáctica del tipo "justicia equivale a imperio de la fuerza", pues pierde así precisamente lo que la caracteriza: su sentido normativo o prescriptivo. Si toda asociación, aun la que persigue conveniencias particulares, es *relativamente* justa por acatar reglas al interior de sí misma, entonces la justicia verdadera (*plena o absoluta*, digamos) sería la universalización de esas prácticas, en las que ya no hay bien sólo para algunos (gobernantes facciosos, piratas o ladrones) y mal para otros (gobernados, víctimas). La justicia bien entendida, es decir, como un objetivo plenamente bueno, según Sócrates, no puede consistir en ciertas reglas para unos y ciertas para otros al mismo tiempo, o sea, no puede ser más que una para todos[32].

Luego, Trasímaco, ya harto y fastidiado, parece llevar la discusión a un plano personal y más agresivo, y pregunta a Sócrates si *es necesario apelar a la fuerza para hacer entrar las razones en su alma*, es decir, si debe recurrir a la fuerza para convencerlo. Este comentario aparece como resultado de su fastidio frente al embate dialógico de la mayéutica: Trasímaco ha perdido la batalla discursiva. Pero, este comentario muestra, nuevamente, la impertinencia de la fuerza frente a la razón, a la argumentación en general y, en particular, al intento de deducir de ella un concepto apropiado de justicia. Quizá con esto Platón haya querido plantear indirectamente otro problema: ¿cuándo el empleo de la fuerza se puede considerar justo y cuándo no? Fuerza y justicia no pueden identificarse entre sí, pues a lo sumo aquélla ha de ser un complemento para la realización de la justicia; en todo caso,

---

32 La noción platónica de justicia presente en *República*, consiste en que lo naturalmente justo es la Idea de justicia que se realiza en un hombre o en la *polis* cuando cada una de sus partes se ordenan subordinando lo inferior a lo superior. En el alma del hombre hay tres partes: concupiscencia, cuya virtud es la templanza; pasión, cuya virtud es la valentía; y la inteligencia, cuya virtud es la sabiduría. En la *polis* sus tres partes estamentales son: la raza de bronce y hierro formada por los artesanos y comerciantes; la raza de plata, integrada por los guardianes; y la raza de oro, compuesta por los sabios gobernantes, quienes conocen el orden natural de las virtudes como perfecciones del alma y de los estamentos. Por esta razón son los filósofos los mejores gobernantes por naturaleza y en ella basan la legislación de la *polis*. La injusticia aparece cuando alguno de los estamentos pretende ocupar una función superior a su naturaleza. *Ibid*. 432b y siguientes, 441c-d y 500c-d.

un último recurso como garantía de su obediencia y respaldo de sus imperativos.

En fin, la argumentación del Sócrates platonizado gira en torno a su interés por sostener la existencia de un orden moral superior a la contingencia de los hombres, una justicia de validez universal y nunca resultado del arbitrio humano. En cualquier caso, una certeza queda en pie, y es que el respeto de ciertas normas –cualquiera sea su origen, convencional o natural– es condición de posibilidad ineludible para la existencia de cualquier asociación, independientemente de su finalidad u objetivo.

Lo que puede extraerse del debate entre Sócrates y Trasímaco es la contraposición de definiciones formuladas en diferentes planos o, mejor dicho, según diferentes usos del lenguaje: normativo el de Sócrates y descriptivo el de Trasímaco. Mientras que éste insiste en reducir el sentido de justicia al de un simple concepto denotativo que refiere a hechos, Sócrates se niega a vaciarlo de su contenido normativo, y así privarlo del sentido específico, pues no se puede entender qué es lo justo si se lo define de un modo que no implique al mismo tiempo comprometerse normativamente a actuar conforme a su sentido.

Para sintetizar este apartado, es posible decir que, en el Libro Primero de *República*, lo que hallamos son dos modos contrapuestos de abordar la cuestión: el descriptivo realista de Trasímaco (que representaría la perspectiva de la sofística) y el normativo idealista de Sócrates (que representaría la perspectiva del propio Platón). Como dije al principio, el trasfondo de esa discusión es la distinción entre φύσις y νόμος, es decir, entre naturaleza y ley. Ese parece ser el fundamento de las argumentaciones realistas de Trasímaco. Y tal vez todo el idealismo platónico no sea más que un intento por justificar la atribución de una jerarquía ontológica superior a los valores morales, a partir del dualismo metafísico que distingue entre el mundo de las Ideas y el mundo sensible y, en tesis suplementaria de la "participación" de éste en aquel.

Por el momento, debo dejar de lado la posición de Trasímaco porque corresponde a lo que llamo modelo descriptivo-explicativo, aunque volveré nuevamente sobre ella cuando trate sobre ese tipo de teorías. En cambio, la posición

socrática (platónica) encaja muy bien aquí en lo que llamo modelo normativo, ya que su argumentación gira en torno a *cómo debería* trazarse la distinción entre comunidad jurídica (que en Platón equivale a comunidad justa) y banda de ladrones o criminales. Los enunciados que componen esta teoría política –que es a la vez una teoría de la justicia– son normativos, ya que expresan valores y prescriben un *deber ser* en las conductas humanas. La Justicia es un ideal normativo y al mismo tiempo una realidad ontológica superior, existente en el Mundo de las Ideas. Por esta ontología metafísica, la postura platónica se enmarca dentro de un sub-modelo normativo que llamaré "esencialista filosófico". Según esta metafísica platónica, la realidad sensible (en este caso la de las acciones de los hombres) es de un estatus ontológico inferior en jerarquía, por su materialidad y temporalidad, al de las Ideas o Formas eternas y perfectas, pero participa de algún modo y en diferente grado de éstas. Esto significa que las asociaciones y comunidades humanas del mundo sensible pueden aproximarse más o menos al Ideal de justicia, y en la medida que se acerquen a él, se alejan de la criminalidad.

Si en un extremo del *continuum* se encuentra la Idea pura de justicia, en el extremo opuesto se encuentra la criminalidad pura, tan imposible en el mundo sensible como la Justicia misma. Creo que esta interpretación es totalmente acorde con la gradación axiológica de las formas de gobierno de la *polis* que Platón presenta como sucesivas de mejor a peor en el Libro VIII de *República*: aristocracia de los filósofos, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Podemos inferir que, en ese mismo orden, una comunidad jurídica (que en Platón no tiene ninguna diferencia con una comunidad justa) al mismo tiempo que se aleja de las formas superiores de gobierno, se aleja también de su propia Idea de comunidad jurídica (que es su misma razón de ser) para aproximarse cada vez más a una banda de ladrones, es decir, a las formas de gobierno más imperfectas.

2.2. Esencialismo teológico: Agustín

A la rapiña, el asesinato y el robo los llaman por mal nombre gobernar y donde crean un desierto, lo llaman paz.[33]

El punto de partida agustiniano es fundamentalmente griego. Él es quién realiza para su propia época una adaptación –vía Plotino– de la filosofía política pensada por Platón al mundo cristiano latino[34]. En otros términos, la principal característica de su pensamiento político es su intento de fundir o, mejor dicho, de conciliar platonismo y cristianismo. Tanto así que fue llamado el Platón cristiano. Antes de convertirse al cristianismo, Agustín[35] había abrazado el maniqueísmo, una religión materialista pero rigurosamente dualista que afirma que dos principios materiales gobiernan todo lo que existe; son dos fuerzas independientes y opuestas entre sí en lucha constante: el Bien, o la luz, y el Mal, o las tinieblas. Puede afirmarse, por esta razón, que su filosofía consiste, en gran medida, en una traducción del maniqueísmo a la ontología metafísica platónica: Idea, Bien y Dios tendrán los mismos atributos; como por otro lado también se identifican Materia, Mal y Demonio. En consecuencia, la filosofía agustiniana nunca da a los fenómenos políticos un carácter exclusivamente humano. Los principios ordenadores o axiomas de los que parte no proceden de la razón exclusivamente, sino

---

33 Cayo Cornelio Tácito (1991) *Anales. Obras completas*, Gredos, Madrid, Libros I-VI. Del año 55 d.C. al 120 d.C. Fragmento del discurso de Calgaco (general caledonio) en 83 d.C, frente a sus 20.000 hombres, antes de entrar en combate con las tropas romanas: “Auferre, trucidare, rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant”.

34 Su pensamiento moral es deudor de esta tradición, pero más específicamente, se debe a la obra de Plotino en su traducción latina. En 386 d.C. es influenciado por la prédica de Ambrosio, obispo de Milán y accede a la lectura de la literatura neoplatónica, como signo del abandono de su maniqueísmo.

35 Agustín nació en el 354 d.C., en Tagaste, África, de madre cristiana y de padre pagano. Recibió una educación retórica y ejerció como orador en Roma y Milán. En esta ciudad, en 385 se convirtió al cristianismo, luego de haber tenido una renombrada vida licenciosa en Cartago. En el 396 fue proclamado obispo de Hipona hasta su muerte en 430, cuando los vándalos sitiaban la ciudad.

también de los *Evangelios*, cuya autoridad está fuera de toda duda para Agustín[36].

La relación entre el cristianismo y el Imperio Romano tuvo diferentes momentos: en un comienzo fue perseguido, luego tolerado y finalmente consagrado como religión oficial. Los viejos paganos, entonces, vieron en el crecimiento del cristianismo la causa de los desórdenes sociales y políticos que culminaron, en el año 410 d.C., con el saqueo de Roma por parte de los bárbaros. Las razones que esgrimían los paganos se fundaban en que el cristianismo era adverso al bienestar general de la sociedad, ya que sólo se preocupaba por la grandeza de su Dios y por una gloria transmundana. Las consecuencias de ello no podían ser otras que el debilitamiento y la pérdida de las tradicionales virtudes cívicas y militares romanas. Agustín escribe *La ciudad de Dios* como respuesta a esas críticas paganas contra el cristianismo[37].

La tesis fuerte de la obra es que el cristianismo no destruye el amor y la lealtad por la patria, sino que los refuerza, los purifica y los convierte en un deber religioso que vuelve virtuoso al ciudadano. Como prueba de ello se alega, por ejemplo, que los *Evangelios* no ordenan a los soldados que entreguen las armas, sino que elogia su probidad y virtud guerrera. Esto sugiere una consonancia del cristianismo con el ideario conquistador e imperial de Roma, aunque para Agustín la guerra deba hacerse siempre con objetivos benévolos y sin crueldad, como las que supuestamente narran las *Sagradas Escrituras*. Porque hay casos en que el castigo es necesario para lograr la paz, y es muy peligroso que la comunidad jurídica permita que se cometan crímenes o que no los considere injustos; esto sería su ruina: la guerra y las sanciones son (mejor dicho: deben ser) ejercicios de la justicia[38].

El contexto histórico sin duda ha pesado en su teoría. Como cristiano y testigo de la decadencia de Roma, su pensamiento político –en consonancia con su visión clásica– quiere rescatar la ciudad como *civitas*, en tanto sede de la civilización y, por lo

---

36 Agustín (1968) *De Civitate Dei*, en Opera, Typographi Brepols Editores Pontificii, Belgium, xi, 3.

37 Strauss, Leo (2008) "Agustín", en *Historia de la filosofía política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, p. 199.

38 Strauss, Leo (2008) "Agustín", *Ibid*., pp. 201-202.

tanto, de la justicia. Pero en su concepción, si se quiere rescatar para la *civitas* el ideal de justicia, se debe asumir que su logro no es accesible a los hombres por sí mismos. Encontramos aquí una antropología pesimista que concibe al hombre, en tanto ser caído, víctima de una absoluta impotencia para hacer algo bien o pensar algo verdadero sin el auxilio de Dios, quien a su vez está situado en los confines de nuestro pensamiento y de nuestra limitada inteligencia. Sólo a través de la revelación y de la fe los hombres podrán acceder al auxilio de la gracia de Dios.

En *La ciudad de Dios* se retoma la discusión en torno a la distinción que nos interesa en este trabajo. Allí, Agustín parte de la afirmación de que no hay diferencia, en términos terrenos, entre una comunidad jurídica (el gobierno) y una banda de ladrones, y que los modelos de ciudad descriptos –o, mejor dicho, prescriptos– por los filósofos predecesores intentaron resolver este problema sin éxito práctico, pues esos ideales sólo tienen existencia en sus discursos y han sido incapaces de aplicarlos en la realidad. La causa de este fracaso es el olvido o desconocimiento por parte de los filósofos clásicos de la pecaminosidad constitutiva de los hombres; ella impide que la comunidad política cumpla con su objetivo más elevado; es decir, la justicia.

En efecto, para Agustín, los hombres equivocadamente dirigen sus energías a buscar como fin aquellas cosas que en realidad deberían ser tratadas como medios: los bienes terrenales, parciales, pasajeros, superfluos. Estos bienes aparentes los desvían del camino correcto, el de la espiritualidad. Esta dirección errónea, adoptada por el deseo, implica la renuncia a un bien superior. En pocas palabras: la persecución de esos supuestos bienes terrenos no puede acercarnos a lo puro e inmaterial de la realidad divina, y por ello nos condena a ser seres incompletos.

Ahora bien, Agustín retoma, en principio, la línea argumental platónica de las virtudes cardinales[39], y la idea básica de que sin justicia no puede haber orden social alguno:

> Sin la virtud de la justicia, ¿qué son los reinos sino unos execrables latrocinios? Y estos, ¿qué son sino unos reducidos reinos? Estos son ciertamente una banda de hombres gobernada

---

[39] Ver supra nota n° 32: Platón, *República*, *Ibíd.*, 441c-d y 500 c-d.

> por su príncipe, la que está unida entre sí con pacto de sociedad, distribuyendo el botín y las conquistas conforme a las leyes y condiciones que mutuamente establecieron[40].

Pero en la perspectiva cristiana de Agustín, la virtud en general consiste en seguir el orden inscripto por Dios en la naturaleza de las cosas, de modo que la templanza es el amor (*caritas*) de Dios que se mantiene incólume; la valentía, el amor que todo lo soporta a causa de Dios; la prudencia, el amor que ayuda a discernir cómo llegar a Dios, y finalmente la justicia, que pone al amor exclusivamente al servicio de Dios y es la única vía que conduce a la vida feliz. Así es que si bien Agustín, como platónico, sostiene una idea de justicia como fundamento de la unidad de las sociedades humanas, no es menos cierto que como cristiano, esa justicia (que en Platón surgía como resultado natural de las otras tres virtudes) está subordinada a las tres virtudes teologales de Pablo: fe, esperanza y caridad. Y éstas son obra de Dios y no de los hombres.

Según esta línea de pensamiento, la altura moral del hombre se mide por su capacidad para ordenar sus deseos y sus acciones de modo que se correspondan con el orden que Dios imprimió al universo. La moralidad, al igual que en Platón, exige de un orden social y político justo, donde se imponga lo axiológicamente superior por sobre lo inferior. Los apetitos carnales deben someterse al orden de lo espiritual. El pecado es el resultado de la falta de ese orden[41]. El orden justo, entonces, puede ser alcanzado por los hombres en esta vida, pero sólo si la razón de los filósofos clásicos es remplazada en la comprensión y prescripción de las conductas humanas por la "gracia" divina y por la fe, la esperanza y la *caritas* del gobernante cristiano, como reaseguro de la justicia de la ciudad.

De este modo, el amor (*caritas*) es la fuerza que ha de impulsar no sólo al cristiano individual, sino que también es la energía vital que constituye a una comunidad justa, esto es, en

---

40 Agustín (1968) *De Civitate Dei*, *Ibid*. iv, 4: "Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parua regna? Manus et ipsa hominen est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda diuiditur".

41 Agustín (1968) *De Civitate Dei, Ibid*. xiv, 8.

último término, cristiana. Como cada individuo, también toda asociación humana persigue algún objetivo (un objetivo común) y para eso se constituye como tal; y el carácter de esa finalidad común es la que determina el grado de perfección espiritual y moral de esa sociedad[42].

Así, para Agustín la humanidad está dividida entre aquellos que desean acceder a la espiritualidad que los acerque a Dios y aquellos cuyo deseo está pervertido, tanto que no sólo se conforman con bienes terrenales, sino que los prefieren. Estos grupos forman dos sociedades o dos ciudades entre las cuales los hombres están divididos: la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres. La ciudad terrena está habitada por los hombres que no son más que pasajeros, transeúntes eventuales. En cambio, la ciudad de Dios está en el cielo, y está habitada por ángeles y hombres, los redimidos para toda la eternidad. La iglesia es el nexo entre ambas, aun cuando algunos de sus miembros no lleguen a ser verdaderos ciudadanos de aquélla. La iglesia se vuelve depositaria de la insondable sabiduría divina.

Hasta cierto punto puede ponerse en duda si alguna vez Agustín dejó de ser maniqueo, ya que su pensamiento cristiano está plagado de dualismos antagónicos, contraposiciones binarias y excluyentes. Y especialmente en su escrito más político, *De Civitate Dei*, ese dualismo queda expresado de un modo palmario. Los hombres están entre la tensión de amar a Dios o amarse a sí mismos:

> Así que dos amores fundaron dos ciudades; es a saber: la terrena, el amor propio hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio. La primera puso la gloria en sí misma, y la segunda en el Señor; porque la una busca el honor y la gloria de los hombres, y la otra, estima por suma gloria a Dios, testigo de su conciencia; aquélla, estribando en su vanagloria, ensalza su cabeza, y esta dice a su Dios; "Eres mi gloria", aquella reina en sus príncipes o en las naciones a quienes sujetó la ambición de reinar; en ésta unos a otros se sirven con caridad[43].

---

42 Agustín (1968) *De Civitate Dei, Ibid*., xix, 24.

43 Agustín (1968) *De Civitate Dei*, *Ibid*. xiv, 28: "Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui. Enique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quarit ab hominibus gloriam;

La ciudad de los hombres no cuenta con ningún estilo especifico de gobierno, ni ninguna organización política específica: todas las comunidades, sociedades y Estados forman parte de ella, siempre y cuando persigan fines puramente materiales y mundanos, tales como el poder, la gloria o la fortuna, dando la espalda a fines espirituales más elevados. Sin embargo, aún un orden de ese tipo, es decir, un gobierno entregado a los bajos deseos, al servicio de la materialidad, puede exigir a los ciudadanos de la ciudad de Dios que habitan en la tierra cierto grado de obediencia. Siempre y cuando no les ordene a los súbditos nada contrario a la ley divina expresada en las Escrituras, estos gobiernos pueden brindar los bienes temporales necesarios para que la paz y el orden reinen, y que son condición necesaria para que los ciudadanos de la ciudad de Dios realicen su paso por la ciudad terrena. Es decir que la ciudad de los hombres tiene una función que cumplir, aun en su modo de existencia más degradada:

> No obstante, sean cualesquiera sus intereses, si se trata de un conjunto no de bestias, sino de seres racionales, y está asociado en virtud de la participación armoniosa de los bienes que le interesan, se puede llamar pueblo con todo derecho. Y se tratará de un pueblo tanto mejor cuanto su concordia sea sobre intereses más nobles, y tanto peor cuanto más bajos sean éstos[44].

En términos muy generales, puedo decir que hasta aquí Agustín llega a una conclusión similar a la de Sócrates en su discusión con Trasímaco (o sea, similar a la de Platón en *República*). Si los gobernantes persiguen sólo su propia conveniencia terrena, en perjuicio de los gobernados, nada los diferenciaría, esencialmente, de un puñado de bandidos. En todo caso, la diferencia sólo es cuestión de grados. Como se ve, la causa de esta perversión

hiuc autem Deus conscientiae testis maxima este gloria; Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: Gloria mea et exaltans caput meum. Illi in principibus eius uel in eis quas subieugat nationibus dominandi lIbido dominatur; in hac seruiunt indice in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando".

44 Agustín (1968) *De Civitate Dei*, *Ibid*. xix, 24: "Quaecumque tamen diligat, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordi communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus, tanto que deterior, quanto est in deterioribus concors".

en la *polis* o en la ciudad es la tendencia humana a colocar el interés egoísta-concupiscente por encima del bien común de la comunidad en su conjunto.

Una banda de malhechores es una asociación de hombres que tiene un jefe que da las órdenes y además cuenta con una regulación que establece condiciones de procura y reparto de botín basado en acuerdos previos, tácitos o explícitos. Su poder, ejercido en un determinado territorio, más o menos delimitado pero que puede ir extendiéndose hasta ocupar las dimensiones de un país y someter a su voluntad, por medio de la fuerza, a pueblos enteros, bien puede recibir el nombre de gobierno. El criterio para distinguirlos, señala Agustín, no es sino una cuestión de cantidad o de volumen. Así nos cuenta que en cierta ocasión un pirata se dirigió a Alejandro Magno y le dijo:

> Más porque yo ejecuto mis piraterías con un pequeño bajel, me llaman ladrón, y a ti, porque las haces con formidables ejércitos, te llaman rey.[45]

Si hay algo en común entre un reino y una pandilla, es el uso de la fuerza para imponer su voluntad a los ciudadanos. La coacción es inevitable en las instituciones que administran las ciudades, pues tiene sentido por la incapacidad de los hombres para vivir de acuerdo al orden. La razón es que el hombre está “caído” y es necesario contener su inclinación al mal[46]. Y ese ha de ser precisamente el objetivo de la ciudad terrena. La sociedad política es por naturaleza y propósito, punitiva y correctiva; su función es regular y castigar a quienes sólo pretenden satisfacer sus apetitos carnales y egoístas. Sin embargo, las leyes y las instituciones sólo pueden contener externamente la concupiscencia: la política por sí sola no puede ser fuente de bienaventuranza, ni mucho menos de la justicia verdadera entre los hombres. Su función es la de mantener una paz relativa y no son ellas las que han de salvar al hombre, sino la gracia divina. El deseo es lo que determina al hombre y sólo está bien orientado cuando se dirige a Dios (es decir, cuando es *caritas* y no *cupiditas*).

45 Agustín (1968) *De Civitate Dei, Ibid*. iv, 4: “[...] sed quia <id> ego exiguo nauigio facio, latro uocor; quia tu magna classe, imperator”.

46 Agustín (1968) *De Civitate Dei*, *Ibid*., xix, 15.

La teoría de la sociedad que está en la base de esta concepción se apoya en un dualismo ontológico (fundamento teológico) que se expresa tanto en el individuo como en la vida política. Pero para Agustín esto significa mucho más que el simple enfrentamiento entre Iglesia y Estado. La contraposición entre el amor recto (*caritas*) y el amor corrupto (*cupiditas*) equivale a la oposición entre un orden verdadero y un orden falso –que en realidad no es sino desorden, mal, pecado– que anida en lo más recóndito del alma humana[47].

El hiato entre los dos amores (es decir, entre las dos ciudades) sólo queda salvado si la sabiduría revelada cristiana ocupa el ejercicio del poder político. Así, el príncipe cristiano viene a ser la restauración de la unidad, pues en él se conjugan ambos intereses: el del bien espiritual y temporal en el hombre. Si el cargo político es ejercido por un hombre de fe cristiana y éste ejerce su autoridad de acuerdo con los principios de las Escrituras, ambos reinos, el celeste y el terrestre, quedan reconciliados[48]. Entonces, la solución al problema de la distinción entre una comunidad jurídica y una banda de ladrones sólo puede encontrarse en un elemento meta-político que supone la aceptación de la fe cristiana y una metafísica teológica: sólo puede decirse con certeza que una comunidad jurídica (esto es, justa) se diferencia de una banda de forajidos sólo si está gobernada por un príncipe cristiano que observe los preceptos de la religión revelada.

Como puede verse, esta teoría es también normativa, pues en el fondo no es más que una variante teológica de la versión platónica: la diferencia teórica es que la dialéctica filosófica es sustituida por la fe cristiana y, en consecuencia, la diferencia práctica es que la tesis del gobernante filósofo es sustituida por la del gobernante de fe (de fe cristiana). Pero ambas teorías son normativas porque abordan la cuestión desde el punto de vista de *cómo debería* constituirse una asociación de hombres para no ser confundida con una banda de ladrones o delincuentes comunes. Y, además, ambas teorías también son esencialistas porque postulan un orden ontológico fijo y predeterminado (el Mundo de las Ideas, la Ciudad de Dios) del cual supuestamente se deriva un orden axiológico que *debe* inspirar la normatividad de una comunidad justa (que no se distingue nunca con precisión de una comunidad jurídica).

---

47 Armstrong, A.H. (1966) *Introducción a la filosofía antigua*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, pp. 350-354.

48 Agustín (1968) *De Civitate Dei*, *Ibid*., v, 24.

2.3. Formalista: Rousseau

> *¿Cómo es posible que obedezcan sin que nadie ordene o que sirvan sin tener amo, siendo de hecho tanto más libres cuanto que, bajo una aparente sujeción, uno pierde la libertad sólo si ésta puede perjudicar a la de otro? Estos prodigios son obra de la ley. Es tan sólo a la ley a quien los hombres deben la justicia y la libertad*[49].

Si bien Rousseau[50] vivió y escribió en pleno siglo XVIII, su pensamiento está fuertemente marcado por su incomodidad en un mundo moderno que tiende a justificar, en nombre del orden, el sometimiento y la explotación del hombre. No obstante, es un pensador de la Modernidad que retoma los problemas planteados por Maquiavelo y La Boétie: la ingeniería política y la libertad. Desconfía del racionalismo extremo y su consecuente concepción política, que podría resumirse de la siguiente manera: se caracteriza por tener una concepción antropológica esencialista, esto es, a-histórica e invariable, que sostiene la inmutabilidad de los caracteres humanos; éstos son concebidos como individuos monádicos (egoístas), que buscan satisfacer sus propios intereses, conformando la sociedad civil como esfera propia de los asuntos privados diferenciada de lo público; en consecuencia resulta una visión atomizada y centrífuga de la sociedad, una concepción instrumental de la racionalidad y una concepción de la política como ingeniería jurídico-constitucional.[51] A diferencia de esta visión, Rousseau sostiene una concepción del hombre abierta, es decir, no esencialista, histórica, y el desafío será

---

49 ROUSSEAU, Jean-Jacques (1991) *Discurso sobre la economía política,* Tecnos, Madrid, pp. 14.

50 Nació en Ginebra en 1712, cumplió el ideal del hombre universal de la Modernidad siendo un polímata cabal. Fue filósofo, pedagogo, escritor, músico y naturalista. Adelantado al Romanticismo (propio del siglo XIX) sostuvo fuertes enfrentamientos intelectuales con los ilustrados de su tiempo; Voltaire y D´Alembert, entre otros. Su escrito *El contrato social* fue de inspiración para los protagonistas de la Revolución Francesa. Murió en 1778, en una colonia del norte de Francia.

51 D´AURIA, Aníbal (2007) *Rousseau: su crítica social y su propuesta política*, Ed. La ley, Buenos Aires, pp. 105-109.

diseñar un orden político que restaure la igualdad perdida del hombre –en aparente paradoja y en contradicción con la ciencia política de la época– y le garantice una feliz libertad.

También aborda la distinción entre comunidad jurídica y banda de ladrones, y lo hará desde un doble enfoque: el primero será desde una perspectiva descriptiva y, posteriormente, desde una perspectiva normativa; ambos escritos son sucesivos y complementarios. La tensión está contenida en los conceptos pertenecientes a diferentes esferas que aparecen aquí conjugadas. Si bien Rousseau mantendrá la distinción metodológica entre *ser* y *deber ser* que imponían los nuevos tiempos como requisito de cientificidad, lo hará modularmente. Así que, si bien es posible distinguir entre sus obras aquellas que son de carácter pretendidamente descriptivo, como el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (también conocido como *Segundo discurso*), donde indica las causas de las desigualdades, también contará con escritos claramente programáticos, entre los que se encuentra su obra de carácter prescriptivo *El contrato social*; allí expone las condiciones necesarias para llevar una vida autónoma en su modelo de república democrática, previa justificación de la vida civil[52].

En el *Segundo discurso*, Rousseau describe un proceso histórico en el que busca dar una explicación a la salida del hombre del estado natural, que implicó la pérdida de la libertad y la igualdad naturales. Originalmente vivía aislado, sin lazos sociales y, por lo tanto, sin lenguaje. Su vida estaba regida por dos principios básicos: el amor de sí, que es aquel que responde a sus intereses de conservación y que luego en la vida social degenerará en egoísmo, y la piedad, que es la consideración dirigida hacia los otros[53]. Pero dado el carácter de inacabado de los hombres, lo que Rousseau dará en llamar *perfectibilidad* (que debe entenderse como la capacidad de adaptación o, si se

52 Rousseau diseña el *Projet de constitution pour la Corse*, para poner en práctica su proyecto político expuesto en su obra cumbre, en la isla de Córcega. Aunque fue editado póstumamente, está documentado en sus epístolas que el escrito fue iniciado en 1764 y concluido al año siguiente, es decir un par de años después de la escritura y publicación de *El contrato social*.

53 Rousseau, J-J. (2001) *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, El Ateneo, España, p. 97.

quiere, su historicidad), esta situación no podía durar; surge la propiedad privada que establecía un derecho de exclusividad sobre un bien que hasta entonces había sido común, rompiendo de esta manera la igualdad, y dando lugar al más desigual de los órdenes. Los hombres cayeron en el desenfreno de sus pasiones, que fueron sofocando paulatinamente la piedad natural, y se hicieron avaros, ambiciosos y perversos. Esto puso de manifiesto la necesidad de poner un orden, y así fue como tuvo origen un derecho precario y abusivo, que se cimentó sobre el ejercicio de la fuerza y la creación de instituciones, sobre las cuales se construyó la sociedad civil[54].

Tal fue el origen viciado de la sociedad y las leyes, que fijaron los derechos de propiedad, legitimando así las desigualdades: rico–pobre, fuerte–débil, amo–esclavo. Es en esta instancia donde Rousseau sitúa el pacto que sí se da en la historia y que da lugar a la aparición del Estado, en los términos modernos ya estipulados. Este pacto está basado en el engaño de los propietarios y por ello carece de valor, ya que no pretendía desde ningún punto de vista la igualdad de los pactantes, sino que buscaba legitimar la desigualdad y los privilegios[55]. Según esta descripción, no hay posibilidad de establecer una distinción entre una comunidad jurídica y una banda de ladrones. La propiedad privada aparece en la historia del hombre como usurpación, que luego se consagra con un pacto espurio realizado entre los ya propietarios en desmedro de los desposeídos.

Rousseau explica que está en manos de los hombres salir de esta situación de servidumbre, de este estadio de decadencia, y pasar a una república democrática. El modo de salir es la celebración de un verdadero contrato social que será aquel que permita la igualdad y el fin de las desigualdades. El protocolo del contrato será la clave generadora de las condiciones de reciprocidad e imparcialidad necesarias para dar lugar al surgimiento del cuerpo político[56].

---

54 Rousseau, J-J. (2001) *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, *Ibid*., p. 104.

55 Rousseau, J-J., (2001) *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, *Ibid*., pp. 122-129.

56 Rousseau, J-J. (2001) *El contrato social*, El Ateneo, España, Libro I Capítulo VI, pp. 187-188.

Su perspectiva normativa del problema es sensiblemente diferente al de las versiones platónica y agustiniana que vimos. Tanto la teoría de Platón como la de Agustín suponen un orden de valores superiores derivados de una ontología indiferente e incluso hostil al ideal moderno de autonomía. La teoría normativa de Rousseau, en cambio, asume precisamente ese ideal: no es legítimo ningún *deber* (normatividad) que no proceda de la propia voluntad (consentimiento no viciado) del obligado por ese mismo deber. Y también, a diferencia de las otras teorías normativas que vimos, Rousseau parece tener una más clara consciencia sobre los diferentes usos del lenguaje. En este discurso no *prescribe esencias* (uso normativo del lenguaje) a partir de la afirmación metafísica de un supuesto orden ontológico de valores absolutos (uso *pretendidamente* informativo del lenguaje). En otros términos: la teoría normativa de Rousseau es estrictamente *deontológica*, no *axiológica* (es decir, procedimental, no sustancial). Esto lo diferencia claramente de la tradición iusnaturalista, como puede verse en las críticas que formula en el Libro I de *El contrato social*.

Pero como se ve también en ese mismo Libro I, al asumir una tajante separación entre *ser* (hecho, fuerza) y *deber*, la teoría de Rousseau se diferencia tajantemente del legalismo ético hobbesiano. En realidad, tal vez sea Hobbes el principal adversario filosófico que Rousseau tiene en mente al escribir *El contrato social*.

En efecto, para Rousseau resulta una incoherencia o una falacia deducir del ejercicio de la fuerza un derecho, tal y como lo hace Hobbes en la fundamentación de la obediencia en los Estados por adquisición o conquista[57]. Un elemento no puede ser derivado del otro. La fuerza no puede ser causa de derecho, sino que lo que se sigue, necesariamente, de un acto de fuerza es un efecto físico, un acto de necesidad que no puede ser desobedecido, sino sólo padecido o resistido, así como una roca de la playa puede ser arrastrada por las olas o resistir el embate por su propio peso:

---

57 Hobbes, Thomas (1991) *Leviathan*, Cambridge University Press, Reino Unido, Libros xviii, xix y xx.

> Si hay que obedecer por fuerza, no hay necesidad de obedecer por deber, y si no es forzado a obedecer, ya no se está obligado a ello[58].

Y continuando en esa línea de argumentación, en el capítulo siguiente del mismo Libro I, Rousseau agrega:

> Se me dirá que el déspota asegura a sus vasallos la tranquilidad civil. Enhorabuena, pero: ¿qué ganan si las guerras que su ambición les ocasiona, si su insaciable codicia y las vejaciones de su ministerio les desolan más de lo que podrían sus disensiones? ¿Qué ganan si esta tranquilidad misma es causa de sus miserias?[59]

Estas líneas están dirigidas contra la legitimación que Hobbes pretende hacer del Estado, y en especial, la del Estado por adquisición. Hobbes dice literalmente: *Un Estado por adquisición es aquel en el que el poder soberano es adquirido mediante la fuerza*[60]. Con este hecho de fuerza Hobbes quiere *legitimar* el derecho del conquistador a gobernar, ya que los hombres derrotados pactan por temor al vencedor. Lo que Rousseau responde a esto es que detrás del *derecho por conquista no hay otro fundamento más que el derecho del más fuerte*. Pero, para Rousseau, derecho y fuerza son elementos inconciliables y "obligan" de diferentes maneras: el derecho obliga por deber moral y puede ser desobedecido de hecho; la fuerza obliga por necesidad insoslayable y no puede ser desobedecida. Mientras impere la fuerza nos mantendremos en una posición en la que todo está permitido, porque estaríamos aun en estado de guerra (que Hobbes llama "de naturaleza").

---

58 Rousseau, J-J. (2001) *El contrato social*, *Ibid*., Libro I, Capítulo III, p. 181.

59 Rousseau, J-J. (2001) *El contrato social, Ibid*., Libro I, Capítulo IV, p. 182.

60 Hobbes, Thomas (1991) *Leviathan*, *Ibid*., Parte 2ª, Cap. XX.

Fuerza	Derecho
Naturaleza	Sociedad
Física	Moral / Política
Causalidad	Ley de la Voluntad General
Necesidad	Libertad
Determinismo	Consenso
Causa → Efecto	Si A *debe ser* B
Heteronomía	Autonomía
Voluntad particular	Voluntad general
Banda de ladrones	Comunidad jurídica

Entonces, para Rousseau, a diferencia de Hobbes, el derecho rompe con la física, porque mandar y obedecer es una relación que corresponde al universo político y no al físico. De este modo, la obediencia a las leyes *debería* equivaler a ser dueño de sí mismo, a ejercer políticamente la propia autonomía. La relación mando-obediencia no puede ser considerada un nexo físico de sumisión a otro, sino un vínculo político de sujeción de la propia autonomía individual (voluntad particular) a una autonomía general de la cual aquella forme parte (voluntad general). Confundir estos planos implica no sólo un error metodológico –ya que asigna al ámbito de lo deliberativo un tipo de conexión semejante al principio de causalidad natural– sino también un vicio ético –porque en esa asignación degrada dicho ámbito. Creo que el cuadro anterior resume la diferencia que Rousseau traza entre naturaleza y sociedad.

Todo este planteo se halla condensado en el capítulo I de *El contrato social* en dos párrafos famosos:

> El hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado. Hay quien se cree señor de los demás y es más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo que puedo resolver esta cuestión.
>
> Si sólo considerase la fuerza y el efecto que de ella se deriva, diría: mientras un pueblo se ve obligado a obedecer, y obedece, obra bien; tan pronto como puede sacudir su yugo, y lo sacude,

> obra mejor aún; pues al recobrar su libertad por el mismo derecho con que le fue arrebatada, o tiene razón para reivindicarla, o no la tenían para quitársela. Pero el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. No obstante, este derecho no procede de la Naturaleza; luego se funda en convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones[61].

Ahora bien, la cuestión específica que nos atañe está planteada por Rousseau en el capítulo III, apenas unas pocas páginas después de las líneas citadas. Su modo de formular la cuestión es el siguiente:

> Si un bandido me sorprende en un bosque, tengo, por fuerza, que entregarle mi bolsa, pero ¿es que, además, estoy en conciencia obligado a dársela aun cuando pudiera evitarlo? En definitiva, la pistola que él empuña es también un poder.
>
> Convengamos, pues, en que la fuerza no hace el derecho, y que no estamos obligados a obedecer más que a los poderes legítimos[62].

En suma: la cuestión de diferenciar una comunidad jurídica de una banda de asaltantes equivale para Rousseau a una cuestión normativa: ¿cómo *debe* estar organizada legítimamente una comunidad para poder ser realmente diferente, en términos morales, a un mero acto de cruda fuerza?

Como sabemos, el concepto de Voluntad General es el eje fundamental de la teoría política de Rousseau. Esta noción está presentada de modo tal que parece una vía no-natural (convencional, digamos) para instaurar en el orden civil un sucedáneo político de la libertad y la igualdad perdidas que caracterizaban al supuesto hombre natural. Como surge del capítulo I del Libro IV, no se trata de una voluntad arbitraria, sino de una voluntad que ha de hallarse ya dentro de la propia conciencia y que se descubre en la discusión igualitaria y simétrica con los otros individuos con los que se ha de convivir políticamente. Es la voluntad referida a lo que todos desean por igual, y no se confunde

---

61 Rousseau, J-J. (2001) *El contrato social*, *Ibid*., Libro I, Capítulo I, p. 178.

62 Rousseau, J-J. (2001) *El contrato social, Ibid*., Libro I, Capítulo III, p. 181.

ni con la voluntad de la mayoría y ni siquiera con la voluntad unánime, pues lo que la determina no es la mera pluralidad de votos sino la igualdad de su contenido. Es decir, la ley que la expresa no sólo *debe ser* debatida y votada por mayoría, sino que no *debe* hacer distinciones particulares en su contenido: se aplica a todos por igual, sin excepción posible. Si no, no *debería* ser tenida por ley ni, por lo tanto, como mandato legítimo. Rousseau no admite otra soberanía legítima más que la de las leyes entendidas en ese sentido:

> [...] lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une; pues, en esta institución, cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás; acuerdo admirable del interés y de la justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad que vemos desaparecer en la discusión de todo asunto particular, por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte.
>
> Por cualquier lado que se analice el principio, llegamos siempre a la misma conclusión: que el pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad que todos se obligan en las mismas condiciones y deben gozar todos de los mismos derechos. Así, por naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, o sea, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos [...][63].

En síntesis: el *El contrato social* prescribe un modelo político en el que el pueblo es su propio legislador absoluto. No obstante, esa soberanía absoluta del pueblo no es motivo de temor para los individuos, porque la equidad de las leyes queda asegurada por el simple hecho de que no puede establecer distinciones particulares. Cada ciudadano, en tanto co-legislador, no puede querer para otro lo que no quiere para sí mismo. Esto explica la famosa y aparente aporía rousseauniana de que al recurrir a la fuerza para aplicar la ley (en ese sentido estricto de ley) se está obligando al violador de la ley a ser libre. Pues no se trata de otra cosa que de hacerle cumplir su propia voluntad como ciudadano, esto es, no como individuo particular que violó la

---

63 Rousseau, J-J. (2001) *El contrato social, Ibid*., Libro ii, Capítulo iv, pp. 201-202.

ley en provecho propio, sino en tanto ciudadano que participa de la voluntad general del cuerpo político.

En estos términos podemos ver cuál es la solución normativa que Rousseau ofrece a la cuestión de la distinción entre comunidad jurídica y banda de ladrones. Una cierta asociación humana constituye un cuerpo político legítimo (comunidad jurídica, que en Rousseau equivaldría a comunidad legítima o justa) cuando impera la Voluntad General de sus integrantes. Y así, una banda de ladrones, apoyada en la mera fuerza de hecho para satisfacer su provecho particular, es una violación de la Voluntad General expresada por la ciudadanía a través de las leyes. La recurrencia a la fuerza para doblegar la voluntad de otro es al mismo tiempo que una violación a esa voluntad, el ingreso impertinente, es decir, inapropiado, de la naturaleza en la sociedad. Claro que en los casos de regímenes políticos donde no impera la Voluntad General (es decir, en todos en los que el mismo pueblo no es auto-legislador directo o, siéndolo, no respeta la igualdad en el contenido de las leyes que sanciona) no puede haber distinción entre Estado o gobierno y banda de forajidos.

2.4. Precisiones del modelo

Como corolario a todo este capítulo, sobre el modelo normativo para dar respuesta a la cuestión de la distinción entre comunidad jurídica y banda de ladrones, quisiera hacer unas breves precisiones a modo de resumen.

a. Las teorías vistas aquí son teorías que hacen un uso normativo del lenguaje. No se refieren ni a la cuestión estrictamente jurídica positiva de cómo el derecho vigente establece qué conductas han de ser tenidas como propias de una banda de delincuentes, ni a la cuestión de qué es una comunidad jurídica efectiva, de hecho. Lo que abordan, en todo caso, es la cuestión de cómo *debería* ser, en términos éticos, un orden político para poder diferenciarse *moralmente* de una banda de forajidos. En última instancia son teorías de la justicia, prescriptivas. Por eso las clasifico como de teoría política y como normativas.

b. No obstante, hay diferencias entre ellas, lo que da una pauta de las variantes que puede adoptar este tipo de planteos políticos normativos. Mientras las posturas de Platón y de Agustín son esencialistas, pues postulan algo esencialmente bueno y deseable en sí mismo, fijo e inmutable, Rousseau ofrece una teoría formalista, deontológica, pues la Voluntad General no es un contenido específico sino una forma a la que debe ajustarse cualquier contenido legislativo para ser legítimo.

c. Las consecuencias prácticas que se derivan de estas diferentes teorías políticas normativas son, asimismo, diversas. En Platón, la comunidad justa sería aquella gobernada por filósofos (por filósofos platónicos, agreguemos, el llamado "filósofo-rey"), pues sólo ellos tienen relativo acceso, dialéctica filosófica mediante, al Mundo de las Ideas ordenado jerárquicamente desde la Idea suprema de Bien. En Agustín, el esquema es similar, sólo que el gobernante filósofo es remplazado por el príncipe cristiano, la filosofía es remplazada por la fe y el Mundo de las Ideas es remplazado por la Ciudad de Dios. En cambio, Rousseau ofrece un modelo normativo muy diferente, donde la legitimidad no puede radicar en ninguna instancia superior a los hombres mismos, los que deben ser sus propios legisladores, respetando solamente, pero también a rajatabla, el principio formal de la igualdad para cualquier contenido que se dé a las leyes.

Capítulo 3
Modelo de teoría política explicativa

3.1. Empírico: Trasímaco y Sócrates

> —*Es que si ese camino, dijo Sócrates, lo mismo que no pasa por el mando ni por la servidumbre, tampoco pasara a través de los hombres, podrías tener alguna razón, pero si viviendo entre hombres pretendes no gobernar ni ser gobernado, ni complacer de buen grado a los que mandan, creo que tienes que darte cuenta de que los más fuertes saben utilizar a los más débiles como esclavos, haciéndoles sufrir tanto en las relaciones públicas como en su trato individual*[64].

En el punto primero del capítulo anterior hemos visto la posición de "Sócrates" en *República*, la que he clasificado como un modelo normativo de abordar la cuestión. Creo haber insistido lo suficiente para atribuir esa supuesta posición socrática a Platón, la verdadera voz detrás del personaje que discute con Trasímaco. En verdad es necesario distinguir la construcción que hace Platón de "Sócrates" como personaje de sus obras maduras, del Sócrates histórico, del que sabemos muy poco, pero que al parecer fue muy diferente[65].

---

64 Jenofonte (2007) *Recuerdos de Sócrates*, Editorial Gredos, Barcelona, p. 63. Jenofonte nació en Atenas en el 431 a.C. Historiador, filósofo y militar, fue discípulo y amigo de Sócrates. Su obra cumbre es *Anábasis*, pero son de especial valor sus escritos sobre su amigo y maestro, porque hacen posible conocer aspectos de Sócrates no transmitidos por Platón. Sufrió el exilio y fue un propulsor del panhelenismo. Murió en Corinto 354 a. C.

65 Algunos siglos después, todavía el historiador griego de la filosofía, Diógenes Laercio, describe a Sócrates, según diversas fuentes, al mismo tiempo austero y hedonista, frugal y de buen comer, andrajoso o de vestido espléndido, recatado y festivo al punto de ser el mejor bailarín en las fiestas. La obra de Diógenes Laercio es una las fuentes fundamentales para el conocimiento de las doctrinas y vidas de filósofos de la antigüedad. Cfr. Diógenes Laercio (2013) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Editorial Alianza, España, Libro II, §18 - §47, pp. 109-123.

Por ejemplo, y para empezar, Jenofonte, amigo y contemporáneo, nos brinda una imagen de Sócrates menos idealista y más cercano al hedonismo. Aunque no llega a presentarlo como un sofista, sí lo dibuja con rasgos de cierto cinismo a la hora de entablar sus famosas contiendas dialógicas. Jenofonte nos pinta un Sócrates mucho más humano, terrenal, humorista y sensual que el consagrado luego por la tradición platónica. En pocas palabras: en sus *Memoralia* (obra también conocida como *Recuerdos de Sócrates*), Jenofonte nos da un semblante de su amigo muerto muy diferente a la del metafísico e idealista que nos muestra Platón[66].

Tampoco coincide con la imagen construida por Platón la que nos da el comediógrafo Aristófanes, también contemporáneo, aunque enemigo, de Sócrates. Aristófanes[67] lo describe directamente como un sofista, relativista y escéptico, al igual que Protágoras o Gorgias[68]. Incluso lo inculpa como destructor de la familia y de la *polis* al haber sustituido la moral divina por la humana y haber sometido al libre examen las ideas recibidas de los antepasados.

En efecto, en su comedia *Las nubes* nos muestra un Sócrates sofista, que acepta educar a un discípulo a cambio de dinero[69]. La parodia implica un Sócrates con todas las características de Protágoras. Allí el tema es también en torno a la justicia:

---

66 Jenofonte (2007) *Recuerdos de Sócrates, Ibid*., pp. 26-38.

67 Gran comediógrafo griego, nace en Atenas en el 444 a. C. Sus comedias son crónicas satíricas de las emociones encontradas de los atenienses en su cotidianeidad política, ideológica, económica y literarias. Enemigo declarado de Sócrates, le dedicó alguna que otra comedia para ridiculizarlo: p. e. *Las nubes*. Muere en 385 a. C.

68 Protágoras nació en Abdera en el 485 a. C. Fue un famoso filósofo griego, maestro de retórica y de oratoria. Llamado por Platón "sofista", por oposición a "filósofo", para señalar su poca preocupación por la verdad en sus discusiones, en las que (según la tradición platónica) sólo tenía el objetivo de vencer, sin importar la conclusión a la que se llegara. Pragmático y realista, este sofista fue famoso por cobrar grandes sumas de dinero a cambio de sus enseñanzas. Murió en el 411 a. C.
Gorgias nació en 483 a. C. Filósofo y sofista contemporáneo de Platón y Sócrates. Fue alumno de Empédocles y maestro de Hipócrates. Murió en el 380 a. C.

69 Aristófanes (1984) *Comedias. Las nubes, Las ranas, Pluto o la riqueza*, Editorial Bruguera, Barcelona, p. 40.

se enfrentan, en una personificación, el Argumento Justo y el Argumento Injusto, que representan la tradición y las buenas costumbres por un lado, y el relajamiento y el desprecio de las leyes establecidas por el otro[70]. El Argumento Injusto, que será el vencedor y es el que defiende Sócrates, afirma que la costumbre que prohíbe a un hijo pegarle a su padre fue voluntad de los hombres, y que por lo tanto otros hombres tienen también la facultad de cambiarla[71]. Los medios utilizados para ello pueden ser de todo tipo, incluso y especialmente, la fuerza. Esto significa que para Aristófanes y los defensores de las antiguas tradiciones, Sócrates no era diferente de los sofistas (como lo presenta Platón), sino uno más entre ellos, y como tales entendía a las leyes como convenciones y a la fuerza como su único respaldo.

Se puede sospechar cierta malicia en la semblanza de Sócrates que ofrece Aristófanes, pero vale la pena prestarle atención porque permite acceder a un Sócrates muy distinto del que nos da Platón en sus obras de madurez más famosas, por ejemplo, *República, Banquete, Fedón, Cratilo, Leyes*, etc. Más allá de que Jenofonte nos dé una imagen positiva de su amigo y de que Aristófanes nos dé otra negativamente sesgada de su enemigo, lo cierto e interesante es que ambos brindan semblanzas de un personaje que tiene muy poco de metafísico idealista y de moralista edificante. Es decir, ante estos testimonios, no resulta tan fácil atribuir a Sócrates la defensa de un orden trascendente, tal y como vimos que hace Platón en *República*. Es más, podríamos pensar que este Sócrates distinto no estaría muy lejos de la línea de pensamiento que Platón le atribuía a Trasímaco, aunque tampoco coincidiría plenamente con él.

Por ello, para poder definir la postura de Sócrates (no ya la de Platón) en torno a la justicia, acaso habría que obviar la obra madura de Platón y centrarse en sus primeros escritos (conocidos como "diálogos aporéticos") donde se cree que está aún

---

70 Aristófanes (1984) *Comedias. Las nubes, Las ranas, Pluto o la riqueza*, *Ibid*., p. 66. La siguiente frase está dirigida a Sócrates: "—No deseo que me hablen de grandes sentencias. Lo que deseo es retorcer a mi favor la justicia". De este modo, Estrepsíades (uno de los personajes principales de esta obra, cuyo nombre, literalmente significa, "el que retuerce la justicia") está atribuyendo a Sócrates esta capacidad.

71 Aristófanes (1984) *Comedias. Las nubes, Las ranas, Pluto o la riqueza*, *Ibid*., p. 99.

vivo el pensamiento socrático. Pero, al mismo tiempo, debe ensayarse una lectura de esos textos juveniles platónicos teniendo presente de alguna manera las semblanzas que nos brindan Jenofonte y Aristófanes.

De acuerdo a esa pauta interpretativa, a los efectos de nuestra cuestión el diálogo pertinente es *Critón*, o *Sobre el deber*, donde la situación es la siguiente. Sócrates ya ha sido condenado por los atenienses a beber la cicuta, se encuentra encerrado y a la espera de la ejecución de la sentencia que –por razones que no vienen al caso– ha sido postergada por unos días. Su amigo y discípulo Critón va a visitarlo para convencerlo de que escape, pues él y sus amigos ya han arreglado todo para la fuga. Es entonces cuando Sócrates se niega a huir alegando que *debe* cumplir con la sentencia, aun cuando ella es injusta, pues huir constituiría una mayor injusticia contra la *polis* que la que sus acusadores y jueces cometieron contra él. En las instancias culminantes del diálogo, en una suerte de prosopopeya, las Leyes toman la palabra a través de Sócrates y dicen:

> Eso sí: aquel de ustedes que permanezca, tras ver el modo en que impartimos justicia y en que administramos todas las cosas del Estado, de hecho ha convenido con nosotras –afirmamos– hacer las cosas que nosotras ordenamos. Si este, entonces, no obedece, sostenemos que es culpable triplemente: primero, porque somos sus progenitoras y no nos obedece, en segundo lugar porque habiendo convenido en persuadirnos cuando considerara que no obramos bien no nos persuade ni nos obedece. Y el caso es que no disponemos ni prescribimos arbitrariamente que se haga lo que mandamos, ofrecemos la opción de marcharse[72].

Aquí Sócrates sostiene que siempre lo justo es respetar las leyes y costumbres vigentes, aun cuando su acatamiento nos perjudique, pues la vida en la *polis* –la comunidad jurídica– consiste específicamente en su respeto, y la mayor injusticia que se puede hacer es contra la *polis* misma. Entonces, la postura de Sócrates es:

---

[72] Platón (2006) *Critón*, en *Obras Completas*, Editorial Gredos, España, Tomo i, 51e-52b, pp. 205-207.

Comunidad jurídica	Banda de ladrones
Asociación política que crea leyes	Asociación política que violenta las leyes
Las leyes pueden ser discutidas, pero no desobedecidas	Son obedecidos bajo amenaza de la fuerza
Gobierno de derecho Basado en las convenciones	Gobierno de hecho

A riesgo de caer en el anacronismo, quisiera decir dos cosas sobre esta posición. Primero, parece anticipar uno de los lemas kantianos de *¿Qué es la ilustración?*[73]: "razona sobre lo que quieras y cuanto quieras, pero obedece". Segundo, que esta posición socrática (no platónica) parece un híbrido entre lo que hoy conocemos como "realismo jurídico" (derecho es lo que los jueces dicen que es) y lo que conocemos como "positivismo ético" ("es un *deber* moral cumplir las leyes vigentes, sean las que fueren").

Si releemos la real o supuesta discusión de Sócrates con Trasímaco que Platón narra en el Libro I de *República*, entonces podríamos conjeturar que la verdadera diferencia entre ambas posiciones no radica en la ontología metafísico-axiológica que Platón desarrolla en los libros siguientes, sino en algo más sutil. Trasímaco sostendría que lo jurídico (que no se diferencia de lo justo) de una comunidad política radica en la mera situación de fuerza de quien da las órdenes, por lo que el derecho puede cambiar al tiempo que cambia la situación de fuerza, en tanto que Sócrates entiende que lo jurídico (que tampoco se diferencia claramente de lo justo) radica, sí, en una situación de hecho, pero afirmada en las costumbres, y que aunque éstas puedan ser relativamente injustas nunca lo son tanto como el mal que causaría violentarlas, desobedecerlas. En otros términos: Trasímaco representaría para Sócrates un síntoma de la crisis del viejo canon moral, canon que él intenta defender. Así, la diferencia entre comunidad jurídica y banda de forajidos consistiría simplemente en que la primera es una asociación política afirmada

[73] Kant, Emmanuel (1992) *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 25-39.

en leyes y costumbres ancestrales que pueden ser discutidas pero no desobedecidas, y la segunda sería una asociación que las violenta en la práctica[74].

Según esto, entonces, el Sócrates no-platónico podría clasificarse dentro de un modelo descriptivo o explicativo de abordaje de la cuestión. En esta tesitura, puedo afirmar que si bien esta postura socrática no-platónica no carece de connotaciones normativas (una suerte de positivismo ético), el sentido predominante sería empírico, entendido este término de manera laxa como constatativo, la comprobación de ciertas costumbres vigentes y comportamientos generalmente aceptados por la tradición.

3.2. Pragmático: Maquiavelo

> *Un príncipe, pues, no debe tener otro objeto, ni otra preocupación, ni considerar competencia suya cosa alguna, excepto la guerra y su organización y dirección, porque éste es un arte que corresponde exclusivamente a quien manda.*[75]

---

[74] Platón (2006) *Critón*, *Ibid*., 48c-50ª, pp. 201-204. Por lo expuesto en este diálogo no podemos acordar con la afirmación hobbesiana –que estaría en consonancia con Aristófanes– al considerar anarquistas "a Sócrates y sus sucesores, pues permitían apelar contra la ley de la nación, el derecho positivo, ante una ley superior, la ley natural; de este modo provocaban un desorden absolutamente incompatible con la sociedad civil". Cfr. Leo Strauss (2008) *Historia de la filosofía política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, p. 287. Si bien es cierto que Sócrates, como personaje de los diálogos platónicos de madurez, argumenta desde una metafísica dualista, se equivoca Hobbes cuando atribuye a Sócrates sostener la teoría del mundo de las ideas, porque esta es exclusivamente platónica y no socrática, tal y como vengo sosteniendo desde un principio en este trabajo de investigación.

[75] Machiavelli, Niccolò (1997) *Il Principe*, en *Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino, Italia. Tomo i, Capitolo xiv, 1: "Quod Principem deseat circa militiam. Debbe dunque uno principe non avere altro obietto né altro pensiero né prendere cosa alcuna per sua arte, fuora della guerra e ordini e disciplina di essa: perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda."

Ya hemos visto con algún detalle la postura de Trasímaco al narrar su debate con el Sócrates platónico en el primer punto del capítulo anterior; también hemos vuelto sobre ese mismo debate en el punto anterior de este mismo capítulo para presentar una interpretación diferente de la postura verosímil de un Sócrates no platónico. Lo que nos interesa particularmente ahora es determinar el lugar que corresponde la posición de Trasímaco. Se debe tener en cuenta el contexto del debate entre filósofos y sofistas, anteriormente citado, aquí resumido en palabras de Protágoras:

> Esta doctrina se resuelve en estas palabras: Sobre lo justo y lo injusto, lo sagrado y lo no sagrado, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer.[76]

Si repasamos todas las definiciones de justicia que Trasímaco sucesivamente formula en su debate con Sócrates, podrá observarse que en ellas siempre está presente no sólo la asociación entre fuerza y justicia, sino prácticamente la identificación entre ellas[77]. Las acciones de quien ejerce la fuerza parecen no hallar otra justificación que la fuerza misma de esas acciones, lo que a su vez sería el caso paradigmático de quienes ejercen la fuerza del gobierno. La fuerza se identifica con el derecho y los mandatos de éste son estrictamente órdenes al servicio personal del gobernante para su conveniencia. A esta postura podemos llamarla realismo pragmático, y tal vez encuentre su representante moderno en Maquiavelo[78], o al menos en su obra más famosa: *El príncipe*.

En esa afamada e influyente obra, Maquiavelo hace expresa abstracción de sus convicciones personales republicanas y de

---

76 Protágoras (1980) *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y Testimonios*, José Barrio Gutiérrez, traducción y compilación, Hyspamérica, Buenos Aires, p. 22.

77 Me remito al punto 1. del presente capítulo: 3.1. Empírico: Sócrates y Trasímaco.

78 Maquiavelo nació en Florencia en 1469, fue diplomático, funcionario, filósofo político y escritor. Es considerado el fundador de la Ciencia Política en la Modernidad. Murió en 1527 en la misma ciudad dónde nació.

todo prurito moral o religioso para limitarse a dar cuenta de la política tal cual ella se presenta en la realidad y no tal como a él le gustaría que fuese o tal como él cree que debería ser. Así lo dice ya en la carta a Lorenzo de Medicis que sirve de prólogo al libro: "mi intención ha sido que no exista más pompa y adorno que la verdad de los hechos y la importancia de la materia tratada en él"; y este interés estrictamente descriptivo del libro, exento de toda pretensión normativa, queda todavía más claro en el capítulo xv donde trata "De las cosas por las que los hombres, y especialmente los príncipes, son alabados o censurados":

> Es mi propósito escribir una cosa útil para quien la comprende, considero más conveniente seguir la verdad real de la materia que los desvaríos de la imaginación en lo concerniente a ella. Muchos han imaginado Repúblicas y principados que nunca vieron ni existieron en la realidad. Hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que el que deja el estudio de lo que se hace para estudiar lo que se debería hacer aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella[79].

Como se ve, hay aquí una clara conciencia de la distinción entre lo real y lo debido moralmente, y por ende, hoy diríamos que eso implica una consciente diferencia entre el empleo informativo y el empleo normativo del lenguaje. Maquiavelo, al menos en *El príncipe* no pretende prescribir lo que *debería ser,* sino limitarse a informar, a describir, a explicar cómo las cosas *efectivamente son*, al menos en los regímenes de los principados (monarquías) recién adquiridos[80].

Y lo que Maquiavelo describe y explica es que el éxito de los príncipes se funda siempre en una suerte de economía racional del engaño, la crueldad y el ejercicio de la fuerza. La conveniencia de conservar el poder es el único fundamento y fin de ese pragmatismo político:

---

79 Machiavelli, Niccolò (1997) *Il Principe*, *Ibid.*, Tomo i, Capitolo xv, 1. Este párrafo es citado nuevamente por considerarlo pertinente. Ver nota n° 10.

80 Por esto, demócratas como Spinoza o Rousseau han visto agudamente en *El príncipe*, no una apología de la crueldad, como suele atribuírsele, sino una apología indirecta o velada de la república que Maquiavelo –ex funcionario republicano cautivo de Lorenzo de Medicis, flamante príncipe de Florencia– rinde al régimen recientemente derrocado del cual fue servidor.

> Y se ha de tener en cuenta que un príncipe –especialmente uno nuevo– no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Debe tener ánimo para moverse según los vientos y las variaciones de la fortuna, y como ya dije, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado[81].

Este pragmatismo político, realista y descarnado, parece muy similar al de Trasímaco en su discusión con Sócrates, como vimos. Tanto es así que la anteúltima cita de Maquiavelo que extrajimos del capítulo XV de *El príncipe* puede leerse como alusión velada a la discusión del Libro I de *República*, y en claro alineamiento con la postura de Trasímaco.

En esta reedición que Maquiavelo hace del antiguo realismo de Trasímaco, aparece también en primer plano la relación fundamental entre fuerza y derecho. Tanto la adquisición de un principado como su conservación (aunque haya sido heredado y no adquirido) suponen necesariamente una economía de la fuerza en que la racionalidad es puesta al servicio de la obtención, acumulación y mantenimiento del poder[82]. Si se ha de procurar la felicidad o la paz de los ciudadanos, no es por fines altruistas, sino porque de esa manera se reasegura el mantenimiento del poder de mando. En decir: en un principado, el orden político-jurídico no es más que la administración y ejercicio eficaz de la fuerza por parte del príncipe, cuyo fin es el de conservar y acrecentar su poder personal:

---

81 MACHIAVELLI, Niccolò (1997) *Il Principe*, *Ibid*., Tomo I, Capitolo XVIII, 5: "QUOMODO FIDES A PRINCIPIBUS SIT SERVANDA. E hassi a intendere questo, che uno principe e massime uno principe nuovo non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono chiamati buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che egli abbia uno animo disposto a volgersi secondo che e'venti della fortuna (…); e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato".

82 STRAUSS, Leo (2012) "Nicolás Maquiavelo", en *Historia de la filosofía política*, Leo STRAUSS y Joseph CROPSEY (compiladores), FCE, México, p. 303.

> Debéis, pues, saber que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre[83].

Según este planteo, la relación de dominación debe ser capaz de servirse tanto de la ley como de la cruda fuerza, a sabiendas de que la primera no es suficiente y por ello debe recibir el auxilio de la segunda. Por eso Maquiavelo dice que un príncipe hábil ha de combinar en su personalidad los atributos de una zorra y los de un león.

Medios de gobierno	
Derecho	Fuerza
Hombre	Bestia
Zorra	León

El manejo, a la vez astuto y enérgico del poder, es lo que Maquiavelo denomina *virtú* del príncipe[84]. La influencia en

---

83 MACHIAVELLI, Niccolò (1997) *Il Principe*, *Ibid.*, Tomo I, Capitolo XVIII, 2: "Dovete dunque sapere come e' sono dua generazioni di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza. Quel primo è proprio dello uomo; quel secondo, delle bestie. Ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo: pertanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo".

84 En torno a la *virtú* debo detenerme en un análisis más preciso. En la antigüedad la virtud –en griego, ἀρετή– era considerada la perfección moral, la excelencia. Y como ya fuera señalado, en Platón encontramos una teorización de las virtudes –luego se llamarían cardinales– de las cuales surge la justicia: templanza, que se corresponde con el estamento de los hombres de bronce, artesanos y comerciantes; fortaleza o valentía, que se corresponde con el estamento de los hombres de plata, los guardianes; y prudencia o sabiduría, que es la virtud propia de los gobernantes, el estamento de los hombres de oro. El llamado justo es el orden donde cada estamento y los hombres que lo componen alcanzan la perfección, manteniendo la jerarquía entre ellos. En cambio, en Agustín, encontramos una reformulación del planteo griego y de las virtudes teologales de Pablo, asociadas estrechamente con una vida de disciplina, martirio y obediencia: fe, esperanza y caridad. AGUSTÍN (1968) *De Civitate Dei*, *Ibid.*, XIX, 24.

Maquiavelo de las concepciones tradicionales de la virtud es relativa. *Virtú* tiene un sentido diverso al clásico. Toma su carácter de excelencia, pero lo despoja de todo componente moral. La perfección a la que se refiere está referida a la destreza, al temple, la sagacidad, asociada a la inteligencia para la capacidad de mando. Por ello es opuesta a la *Fortuna*[85], esto es, el mero azar que tuerce el camino de las voluntades. Los virtuosos son los designados para el ejercicio del mando, ya que no se debe dejar el rumbo de los Estados en manos de la suerte.

Ahora bien, a partir de esto Maquiavelo se pregunta si es mejor ser amado que temido o viceversa. La respuesta es que lo mejor para el príncipe es lograr ambas cosas por parte de los gobernados, pero que, si se ve en la necesidad de optar, es mejor ser temido antes que amado, porque lo que se ama se traiciona y lo que se teme no. Un marcado pesimismo antropológico es el presupuesto que está a la base de su análisis político, y por ello es posible sostener que los hombres pueden hacer más daño a quien se hace amar que a quien se hace temer:

> Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero –puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra– tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya. Jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas[86].

Pero la crueldad, cuando se recurre a ella, no debe ser excesiva sino, mejor dicho, bien administrada y proporcional al interés del príncipe:

---

85 Maquiavelo asigna a la *Fortuna* caracteres antropomórficos femeninos, tal y como lo han hecho también los griegos: aquella que todo lo gobierna y que está, por esencia, por fuera de todo dominio humano salvo para aquellos que pueden dominarla a través de la astucia o la fuerza. Machiavelli, Niccolò (1997) *Il Principe*, *Ibid.*, Tomo i, Capitolo vii: De Principatibus novis qui alienis armis et fortuna acquiruntur.

86 Machiavelli, Niccolò (1997) *Il Principe*, *Ibid.*, Tomo i, Capitolo xvii, 3: "E se li uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buyono: ma perché e' sono tristi e non la osserverebbono a te, tu etiam non l'hai a osservare a loro; né mai a uno principe mancorno cagioni legittime di colorire la inosservanza".

> Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo; y los pocos no tienen sitio si la mayoría tiene donde apoyarse[87].

Y aquí está la clave para la respuesta de Maquiavelo a la cuestión de este trabajo. El mejor ladrón de caminos sería aquel que nos robara mediante la sola seducción y el engaño, y sin mostrar sus armas, o que, si tuviera que mostrarlas, no las empleara, pero que en última instancia, y si se ve forzado a usarlas para lograr su cometido, las usa sin pruritos morales. Del mismo modo, el gobernante debe intentar ser amado, inclusive con engaños, pero al mismo tiempo ha de hacerse temer y, si lo precisa, en última instancia debe ser cruel.

Desde esta perspectiva, la distinción entre comunidad jurídica y banda de ladrones pierde todo criterio moral (como en Platón) o religioso (como en Agustín). En última instancia, no hay entre ambas ninguna diferencia sustancial, y sólo pueden diferenciarse pragmáticamente desde el punto de vista del vencedor recurrente dentro de un campo de fuerzas de permanente enfrentamiento. Esto es decir que la distinción queda limitada siempre a una situación de hecho que puede cambiar en cualquier momento, pues no depende más que de la *virtú* del príncipe para eliminar a sus adversarios en la lucha por la hegemonía política. Quienes son vencidos en esa lucha se transforman automáticamente en bandidos; mientras que para los vencedores se reserva su consagración como comunidad jurídica.

Como puede verse, el criterio de Maquiavelo, al menos en *El príncipe*, es tajantemente descriptivo o explicativo. No tiene pretensión alguna de defender o prescribir algún ideal de comunidad u orden político, sino que se limita expresamente a dar cuenta de la realidad efectiva, tal como esta se muestra

---

87 Machiavelli, Niccolò (1997) *Il Principe*, *Ibid.*, Tomo i, Capitolo xviii, 7: "Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi sempre fieno iudicati onorevoli e da ciascuno saranno laudati; perché el vulgo ne va preso con quello che pare e con lo evento della cosa: e nel mondo non è se non vulgo, e' pochi non ci hanno luogo quando gli assai hanno dove appoggiarsi".

ante sus ojos. De esta manera, su criterio de distinción entre comunidad jurídica y banda de asaltantes, que he denominado "pragmático", al igual que el caso de Trasímaco en su discusión con Sócrates en el Libro I de *República*, se encuadra dentro del modelo descriptivo o explicativo de abordaje de la cuestión. Y ese criterio crudamente descriptivo, realista y pragmático, que hace abstracción de todo elemento normativo moral o religioso, es sumamente importante como antecedente del estudio de los fenómenos políticos como autónomos de toda consideración extra-política. Por ello, muchos han visto en el florentino al re-fundador de la teoría política y al iniciador de su vertiente científica moderna.

3.3. Racionalista: Hobbes

> *Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan*[88].

Los procesos de centralización de territorios y de las funciones administrativas de las unidades políticas que, entre otras razones, dieron lugar a la aparición del Estado, tuvieron como consecuencia una paulatina despersonalización en la relación de mando y obediencia. En la progresiva anexión de territorios cada vez más vastos que conforman los Estados-Nación, se van consagrando también las burocracias que profundizan aún más

[88] HOBBES, Thomas (1991) *Leviathan*, Cambridge University Press, Reino Unido, Chap. XIII, 62: "Let him therefore consider with himself, when taking a journey, he armes himselfe, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his dores; when even in his house he locks his chests; and this when he knowes there bee Lawes, and publike Officers, armed, to revenge all injuries shall bee done him; [...]."

los grados de abstracción de esa relación. La guerra civil[89] que tiene como contexto la redacción de la obra cumbre de Hobbes[90], *Leviathan*, es el escenario perfecto para analizar y describir las relaciones entre súbdito y soberano e intentar presentar los fundamentos racionales de la obediencia.

El planteo hobbesiano de la distinción entre comunidad jurídica y banda de ladrones se enmarca dentro de una teoría preocupada por sostener que la obediencia es la condición de posibilidad para la paz, a la que debería tender todo hombre que razone bien: por lo tanto, desobedecer al poder político es conducta propia de los necios. La objetividad de las instituciones es el correlato de las estructuras tecno-instrumentales de los hombres; que al mismo tiempo participa de la estructura matemático-mecánica de la naturaleza. Por esta visión físico-matemática del mundo y del universo político, Hobbes es considerado un pensador secular, más allá incluso de la sacralidad con la que reviste la esfera de las relaciones políticas y la veneración de la soberanía.

El modelo hobbesiano comienza con la postulación de un estado de naturaleza humano de carácter hipotético. Esta situación inicial se caracteriza por tener un diseño muy específico en relación con un estado de cosas y por ciertas pasiones humanas. Respecto del estado de cosas: ausencia total de autoridades legitimadas para el mando, condiciones de igualdad natural y racional, escasez de recursos necesarios para la subsistencia y una ley natural que obliga por necesidad a mantenerse con vida a través de todos los medios posibles; y respecto de las pasiones humanas: deseos infinitos, ansias de progreso y una libertad absoluta para servirse de todo lo necesario para cumplir con la ley de supervivencia. Esta situación implica la falta de objetividad

89 La Guerra Civil inglesa es un conflicto civil que estalla en Gran Bretaña en 1642 y concluye 1651, como parte de la llamada Guerra de los tres Reinos.

90 Thomas Hobbes nació en 1588 en Malmesbury, Inglaterra. Al parecer, su parto fue prematuro, causado por el terror de su madre frente al sitio de esa ciudad por parte de la flota española, la Armada Invencible. Esta nota, en apariencia anecdótica, marcará toda su filosofía, dado que por este hecho le gustaba a Hobbes llamarse a sí mismo "el hijo del miedo". Su teoría política racionalista, inspirada en la física de Galileo (con quien se entrevistara en 1634) es considerada una ruptura con el pensamiento medieval; por ello sus libros han sido quemados tanto en vida como luego de su muerte bajo la acusación de ateísmo. Murió en 1679.

en relación con lo que se considera moralmente bueno o justo, la limitada y siempre eventual posesión de los bienes adquiridos, la inestabilidad de los acuerdos, la imposibilidad del progreso o del desarrollo de las actividades humanas en la concordia y el permanente miedo a padecer una muerte violenta a manos de los otros que se han aliado en nuestra contra.

Son las características de la misma naturaleza humana las causantes de conflictos entre los hombres. Es por su igualdad que los hombres sienten recelos unos de otros y *compiten* entre sí; son adversarios precisamente porque se saben con semejantes posibilidades y derechos de posesión de los bienes materiales. Esto genera la *desconfianza* que sienten unos por otros y que suele llevarlos a defenderse con un ataque preventivo. Y la *gloria* es un motivo más para luchar en busca de reputación[91].

Así descripto, el estado de naturaleza no parece sino un campo de batalla, donde todo individuo se sentiría justificado en su solo deseo de poseer algo para arrebatárselo a quien lo poseyera. O sea, *pareciera* que esa situación de naturaleza no fuera otra cosa que un estado de asaltantes o bandas de asaltantes generalizado. Pero dada la ausencia de una comunidad jurídica, esto es, de un conjunto de normas respaldadas por la fuerza ejercida por un órgano aceptado en común como legítimo, no es posible llamarlos o considerarlos bandas de ladrones, pues éstos estarían en el pleno uso de su Derecho Natural de tomar todo lo que consideren necesario para hacer mejor su subsistencia.

Me detengo un momento en los pormenores de esta existencia: el contexto es de permanente incertidumbre, de un peligro constante de padecer una muerte violenta, tanto en defensa de la vida como de los bienes materiales o del buen nombre, un mundo donde reina el caos, el miedo y la miseria. En este sentido, es pensado como un momento negativo en la vida de los hombres, momento del que hay que salir, pero en el que fundamentalmente no debemos incurrir[92]. Por ello, el estado

---

91 Hobbes, Thomas (1991) *Leviathan*, *Ibid*., Chap. xiii, 62.

92 El estado de naturaleza, en el sentido de guerra de todos contra todos, no queda reservado a esta condición humana, sino que puede recaerse en él toda vez que hubiera guerra civil o en el caso de las relaciones entre Estados. Estas dos últimas se dan, o bien porque el pacto se ha desobedecido o bien porque no hay pacto de obediencia posible.

de naturaleza es el equivalente a una guerra de todos contra todos, no una guerra efectiva, sino latente. La guerra representa el mayor de todos los males porque consiste en ponernos en peligro de muerte, y esto contradice a la Ley de Naturaleza que nos manda mantenernos con vida. Parece que el estado de naturaleza fuera auto-contradictorio e insostenible, pues al mismo tiempo que es una amenaza constante a la vida de cada uno, la ley natural nos obliga a todos a evitar la muerte. La ley natural ordena salir del estado de naturaleza, es decir, renunciar al derecho natural de todos a todo. Es precisamente por la ley natural que los mismos hombres, egoístas, violentos y paranoicos, pero racionales, acuerdan someterse a un poder soberano para asegurarse la paz entre ellos.

En otros términos, la salida del estado de naturaleza significa que todos renuncian a su libertad natural, excepto aquél o aquellos que son receptores de la libertad a la que todos los otros renuncian. Todos prometen obedecer, menos el Soberano, que es el único que permanece siempre por fuera del pacto, esto es, en ejercicio de su Derecho Natural a todo, incluso a tomar la vida de los otros si lo considera necesario[93]. Como dice Bobbio, el *covenant* de Hobbes es lo que los juristas llaman contrato en beneficio de un tercero[94]. Así, la convivencia pacífica entre los individuos será el resultado del miedo común hacia aquel que no ha pactado y que permanece en estado de naturaleza. Los hombres ingresan así en un marco jurídico mínimo que Hobbes denomina sociedad civil:

---

93 Hobbes, Thomas (1991) *Leviathan*, *Ibid*., Chap. vi, 26-27: "Panique Terror; called so from the Fables, that make Pan the author of them; whereas in truth, there is alwayes in him that so feareth, first, some apprehension of the cause, though the rest run away by Example; every one supposing his fellow to know why. And therefore this Passion happens to none but in a throng, or multitude of people". En relación con la centralidad del Temor en la ponderación de los costos y los beneficios a la hora de pactar y renunciar a la libertad natural, como vemos, no es un acto con sentido si se da individualmente. Sólo es racional, conveniente y viable si se da conjuntamente y tiene como resultado la renuncia al Derecho Natural a la libertad sin límites y la consecuente obediencia.

94 Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo (1986) S*ociedad y Estado en la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 47-55.

> En efecto, […] porque siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre se supone que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo[95].

El *covenant* así entendido libera al soberano de cualquier constricción posible a sus acciones, porque todo aquello que el soberano haga lo hará en tanto ejecutor legítimo de ese poder, lo hará en nombre de esa autoridad, o sea, del derecho a actuar que hipotéticamente (pero racionalmente, según Hobbes) le confieren los hombres devenidos en súbditos.

Lo relevante para nuestro análisis es que el interés que representa el soberano, en función de un pesimismo antropológico explícitamente asumido, nunca podría consistir en un interés orientado al bien común (al menos, no directamente), sino que ha de seguir siempre un interés propio: conservarse como soberano es el fin egoísta del propio soberano, ya que de esta manera se garantiza el ejercicio del poder absoluto y esto le asegura continuar con vida. El Estado es pensado como un artificio de ingeniería de las pasiones humanas para asegurar la vida social y, así, la supervivencia de los individuos y de la especie; es una instancia de poder inapelable que, al poner fin al terrible y caótico estado de naturaleza, instituye un orden de conductas regladas, predecibles, racionales:

> Es cierto que una vez instituida o adquirida una soberanía, las promesas que proceden del miedo a la muerte o a la violencia no son pactos ni obligan cuando la cosa prometida es contraria a las leyes[96].

Como la existencia incólume del Estado es la que garantiza que se cumpla la ley natural de asegurar la propia vida, obedecerlo

---

95 Hobbes, Thomas (1991) *Leviathan*, *Ibid*., Chap. xx, 103-104: "For it ought to obey him by whom it is preserved; because preservation of life being the end, for which one man becomes subject to another, every man is supposed to promise obedience, to him, in whose power it is to save, or destroy him".

96 Hobbes, Thomas (1991) *Leviathan*, *Ibid*., Chap. xx, 102: "It is true, that in a Common-wealth once Instituted, or acquired, Promises proceeding from fear of death, or violence, are no Covenants, nor obliging, when the thing promised is contrary to the Lawes".

siempre será racional y desobedecerlo, insensato. En efecto, todos buscan asegurar su propia vida, pero como ello sólo se logra por la existencia misma del soberano, todos los actos y mandatos del soberano deben entenderse como acordes a la voluntad profunda de los súbditos. Así, obedecer al soberano es para el súbdito como obedecer a su propia voluntad, que a su vez obedece a la ley natural –que es ley de la razón– de asegurar la propia vida.

Hobbes describe metafóricamente este artificio de ingeniería política con el nombre un monstruo bíblico, *Leviathan*, resultante de una transformación satánica de la serpiente del paraíso, poseedora de un poder descomunal que nadie en su sano juicio puede querer perturbar despertando su maléfico poder de destrucción. Es decir: está en el sentido mismo de la existencia del soberano la capacidad de ejercer su poder bestial sobre aquellos que atenten contra el orden jurídico que impone. Vemos así que la fuerza es un elemento constitutivo del Estado sin el cual no tendría sentido su existencia.

Hobbes diferencia dos maneras de surgimiento de los Estados. En el capítulo xx del *Leviathan* dice:

> Un Estado por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad.
>
> Este género de dominio o soberanía por adquisición, difiere de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen. Pero en este caso, se sujetan a aquel a quien temen. En ambos casos lo hacen por miedo, lo cual ha de ser advertido por quienes consideran nulos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a la muerte o la violencia: si esto fuera cierto nadie, en ningún género de Estado, podría ser reducido a la obediencia[97].

---

[97] Hobbes, Thomas (1991) *Leviathan*, *Ibid*., Chap. xx, 102: “A Commonwealth by Acquisition, is that, where the Soveraign Power is acquired by Force; And it is acquired by force, when men singly, or many together by plurality of voyces, for fear of death, or bonds, do authorise all the actions of that Man, or Assembly, that hath their lives and liberty in his Power.

Ahora bien, en ambos casos, el acuerdo de obediencia tiene siempre como causa el temor a la muerte violenta, esto es, al ejercicio de la fuerza de otros sobre nosotros. En ambos casos el pacto resulta de la necesidad de huir de un mal común, no de ir mancomunadamente hacia el bien. Por ello se puede afirmar que se da un pacto entre enemigos y no un acuerdo entre amigos. Erigir un poder común, o sea, un orden necesario para una vida industriosa y pacífica, según Hobbes, se logra sólo por miedo al castigo. En función de mantener este orden el hombre dormirá y dejará dormir tranquilo a su vecino (aunque no dejará de echar llave a su puerta).

Las pasiones van a seguir estando, solo que ahora hay una única espada que castiga al que por codicia quiere llevarse los bienes del otro. El miedo es aquí un poder invisible, elemento fundante para la paz y la sociedad. El temor sólo es reorientado en el estado civil: si en el estado de naturaleza todos temían al poder agresivo de cada semejante, en el estado civil todos temen a una sola espada, la misma en la que todos confían para el resguardo de su propia vida. El monopolio de la fuerza en manos del Leviatán tal vez pueda eliminar el miedo a ser destruido por los demás hombres, pero no el de ser destruido por el Leviatán.

Súbdito	**Soberano**
Persona física	Persona artificial
Representado (Autor)	Representante (Actor)
Estado civil	Estado de naturaleza
Libertad negativa	Derecho natural

And this kind of Dominion, or Soveraignty, differeth from Soveraignty by Institution, onely in this, That men who choose their Soveraign, do it for fear of one another, and not of him whom the Institute: But in this case, they subject themselves, to him they are afraid of. In both cases they do it for fear: which is to be noted by them, that hold all such Covenants, as proceed from fear odd eth, or violence, voyd: which if it were true, no man, in any kind Common-wealth, could be obliged to Obedience".

Si se ponen entre paréntesis el contractualismo, el mecanicismo y el racionalismo filosóficos de Hobbes, es posible decir que en gran medida de sus tesis se derivan consecuencias similares a las de Trasímaco y a las de Maquiavelo. Todos ellos ponen de relieve la condición *sine qua non* de la fuerza para la institución de una comunidad jurídica. Tal vez la diferencia fundamental en este punto sería que el enfoque de Hobbes se dirige más a mostrar la racionalidad de la obediencia por parte de los súbditos. Desde esta óptica, la racionalidad de la obediencia del súbdito al soberano (es decir, al orden jurídico que éste instaura) es totalmente equiparable a la racionalidad de quien obedece a un asaltante para no perder su vida. En todo caso, la diferencia entre uno y otro es sólo relativa y cuestión de grados y ámbitos. El poder del soberano y de la comunidad jurídica que él garantiza puede tener una mayor presencia cotidiana y un mayor radio de acción temporal y espacial, en tanto que el poder de una banda de asaltantes suele ser efímero, circunstancial y mucho más reducido en el espacio y en el tiempo.

3.4. Precisiones del modelo

Para terminar este tercer capítulo dedicado a los modelos descriptivos o explicativos de teoría política, acá van algunas consideraciones adicionales:

a. Las teorías vistas en este capítulo no abordan la cuestión de la distinción entre comunidad jurídica y banda de asaltantes desde una perspectiva propiamente jurídica, sino, en todo caso, se centran en los factores pre-jurídicos que determinan la creación de una comunidad jurídica. Por eso las clasifico como propias de la teoría política.

b. Pero como no se trata de teorías que postulen ideales a seguir, sino que predominantemente recurren a un empleo descriptivo o explicativo del lenguaje, también las clasifico como teorías políticas descriptivas o explicativas y las diferencio de las teorías normativas expuestas en el capítulo segundo.

c. No obstante, salvo la notable excepción de Maquiavelo, a veces la distinción clara y precisa entre lenguaje normativo y lenguaje informativo es deficiente o puede presentar dificultades. Este problema es más evidente en el caso de Sócrates en *Critón*, donde parece postularse un *deber moral*, un imperativo incondicional, de acatar siempre las leyes vigentes y las tradiciones. Esto sería una suerte de positivismo ético o moral en que lo debido moralmente es identificado con lo que establece el derecho positivo, como si deber moral y deber jurídico fueran equivalentes. Claramente, esto constituye una violación del conocido "principio de Hume", o sea, derivar el *deber* de lo que *efectivamente* es, la moral del derecho positivo. Sin embargo, he clasificado esa postura de Sócrates como descriptiva o explicativa porque podría fácilmente traducirse del siguiente modo condicional: si se desea el bien de la *polis* como comunidad jurídica diferente de una banda de asaltantes, conviene acatar siempre sus leyes, aunque nos parezcan injustas o nos perjudiquen personalmente.

d. El caso de Hobbes también podría interpretarse como un caso de positivismo ético o ideológico. Así por ejemplo lo ve Bobbio[98], quien le atribuye un "legalismo moral". Sin embargo, la postura de Hobbes muestra que no necesariamente siempre el positivismo ético constituye una falacia. En efecto, Hobbes no sostiene que toda norma jurídica positiva sea moral y deba ser acatada por eso, sino que *si* los hombres actúan conforme a su naturaleza racional, *entonces*, han de comprender que es más perjudicial desobedecer un mandato jurídico positivo, por repugnante que parezca, antes que reeditar el estado terrible de naturaleza en que cada cual puede hacer lo que quiere. La noción estrictamente instrumental y moderna de razón que emplea Hobbes hace que su teoría deba ser leída siempre en condicional, lo que lo preserva, creo, de incurrir en la violación del principio de Hume, dando a

---

98 Bobbio, Norberto (1963) *El positivismo jurídico*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 71-72: "En esta concepción, que caracteriza, según mi opinión, la teoría de Hobbes, el derecho natural queda reducido a una única norma. En la sociedad de iguales: "hay que cumplir las promesas"; en la sociedad de desiguales: "hay que obedecer las órdenes del superior". Como se ve, en esta concepción la ley natural sirve únicamente para poner en movimiento el sistema; pero una vez puesto en marcha, éste funciona por sí mismo. [...] Esta segunda concepción representa, también históricamente, el paso del iusnaturalismo al positivismo jurídico".

su modelo un claro sentido explicativo más que normativo. Si bien es cierto que las diferentes concepciones morales implican sistemas de preferencias, no siempre es a la inversa: en este caso el sistema de preferencias hobbesiano busca la coherencia racional entre los fines que los hombres se proponen y los medios elegidos para procurarlos. Si los hombres quieren mantenerse con vida y ser felices, entonces deben respetar las leyes (que no pueden bajo ningún punto de vista ser cuestionadas desde otros sistemas normativos, ni el religioso ni el moral). La teoría política hobbesiana, en sus argumentaciones sobre la obediencia cuenta con una prevalencia de enunciados anankásticos: son aquellas proposiciones que indican bajo qué condiciones se logran determinados resultados. En sentido estricto no son proposiciones normativas, ni explicativas, pero tienen un fuerte componente descriptivo[99].

e. En fin, y en resumen: en este capítulo he analizado tres variantes de respuesta descriptivas / explicativas a la cuestión de la distinción entre comunidad jurídica y banda de forajidos. Las tres aluden a un estado de cosas fáctico para caracterizar a la primera: o bien son las leyes y costumbres tradicionalmente aceptadas, o bien es el resultado de la fuerza hegemónica, o bien es el producto de una aceptación racional-calculadora, mediada por el temor a la muerte violenta, de la autoridad de quien pueda garantizar con mayor eficacia la paz y la convivencia social.

---

[99] Von Wright, Georg Henrik (1963) *Norm an action*, Routledge & Kegan Paul Editors, Londres, p. 11: "If I run, the dog may attack me. Therefore, if I want to escape being attacked by the barking dog I must not run. Here the technical norm –or the underlying anankástica proposition –explains why the hypothetical prescription was given to me. But this connexion is accidental, not essential. Neither the technical norm nor the anankástica relationship is (logically) presupposed in the giving of the hypothetical norm (prescription)". [Si corro, el perro puede atacarme. Por lo tanto, si quiero escapar de ser atacado por el perro que ladra, no debo correr. Aquí la norma técnica –o la proposición anankástica subyacente– explica por qué se me dio la prescripción hipotética. Pero esta conexión es accidental, no esencial. Ni la norma técnica ni la relación anankástica se presuponen (lógicamente) en la presentación de la norma hipotética (prescripción).]

CAPÍTULO 4
Modelo de teoría política crítica: la filosofía anarquista

No es bombas, desorden o caos.
No es latrocinio, ni asesinato.
No es una guerra de uno contra todos.
No es el retorno a la barbarie o al estado salvaje del hombre.
El anarquismo es precisamente lo opuesto a todo esto. Anarquismo quiere decir que tú has de ser libre; que nadie podrá esclavizarte, mandarte, robarte o imponerse sobre tí. […] Significa que tu prójimo tendrá las mismas prerrogativas que tú y que cada uno poseerá iguales derechos y libertades.[100]

4.1. ¿Qué es la crítica anarquista?

α. Análisis etimológico:

Como muchos de los términos referidos a funciones mentales, la palabra "crítica" tiene origen en las tareas propias de la cotidianeidad agrícola de la Grecia Antigua. El verbo base de su sentido es κρίνω, κρίνειν, que significa "cribar": acción de pasar por el tamiz para distinguir los componentes de una mezcla. Aplicado a la racionalidad, la crítica está asociada a distinguir, reconocer, evidenciar, sacar a la luz, discernir. En un primer momento el κρίτικός (el que aplica la crítica) es capaz de establecer distinciones donde, a simple vista, no pueden ser vistas. De allí también viene κριτές, que significa "juez". Entonces, el κρίτικός estaría en grado de evaluar y emitir un juicio, a partir de lo discernido.

En el proceso de "cribar" se pueden distinguir categorías, supuestos, y encontrar entimemas o falacias. Se puede establecer,

---

100 Berkman, Alexander (2017) *El ABC del comunismo libertario*, Libros de Anarres, Buenos Aires, p. 26.

por ejemplo, la diferencia entre lo bueno y lo malo e, incluso, reconocer aquello que hace que llamemos “bueno” o “malo” a algo. El “cribar” de la “crítica” permite también distinguir lo verdadero de lo falso, como así también las condiciones que deben cumplirse para que algo pueda ser llamado “verdadero”. Estos análisis de reconocimiento no son constantes, ni permanentes. También existe la “suspensión” de la crítica, que implica la aceptación irreflexiva de la realidad, sin cuestionamientos. Tanto el “cribar” de la “crítica” como su suspensión forman parte de las acciones mentales que acompañan a la humanidad en su desarrollo, como medio de subsistencia.

Las interpretaciones del término “anarquía”, muchas veces por “literales”, incurren en un descuido del sentido que pudo haber tenido en su origen, con los consecuentes efectos que de ese “olvido” llegan hasta hoy. Los diccionarios de griego antiguo le asignan el significado de “sin autoridad o sin gobierno”, de lo que no se sigue necesariamente la falta de orden. Esa asociación resulta más bien de los prejuicios imperantes, que identifican la ausencia de un jefe con la falta de previsibilidad y rectitud en las conductas. Pero los griegos tenían una palabra específica para nombrar la desorganización: la palabra es “caos”, χἀος. En sentido amplio significa “desorden” y, en sentido estricto, se refiere a la confusión primigenia del universo.

Volvamos a la palabra αν-ἀρχία, del griego, donde el prefijo “αν” cumple función privativa. Queda preguntarnos por aquello que es negado por la partícula “αν”. Resulta que ἀρχή cuenta, entre sus varios significados, con las siguientes acepciones (ordenadas cronológicamente, de la más antigua, siglo x a. C., hasta el siglo iv d. C.): comienzo, origen, principio, fundamento, elemento, causa, poder, autoridad, imperio. Entonces, es probable que la palabra significara en su origen “la negación a someterse a un gobierno”. Pero, la etimología también habilita un sentido más preciso: “al mismo tiempo se rechaza aquello en lo que esa supuesta autoridad se fundamenta”. Por esta razón utilizamos el adjetivo “anarquista” para atribuírselo tanto a teorías, expresiones, comportamientos, etc., que cuestionan y rechazan todo gobierno. Y se utiliza la expresión “anarquismo” para referirse al movimiento

que consiste en el cuestionamiento de toda autoridad y de aquello que se argumenta como causa o principio de ese poder. He aquí su carácter corrosivo que la emparenta con la crítica[101].

β. El sentido filosófico de la crítica:

Ya adelanté en el capítulo 1 que empleo el término "crítica" en su sentido técnico filosófico, esto es, como un tipo de indagación acerca de las *condiciones de posibilidad* o los presupuestos ciegos u ocultos de algo que se toma como dato positivo. Para decirlo con una metáfora: una suerte de exploración de los cimientos subterráneos sobre las cuales una estructura —ya sea una institución o un discurso teórico— se ha construido, en los que se apoya y sostiene. En este sentido específico, lo encontramos recién en la Modernidad, a partir de Kant, quien entendía *crítica* como explicitación de las condiciones *ideales* (*trascendentales*) de posibilidad del conocimiento, de la moral o del juicio[102]. Pero más allá del idealismo filosófico kantiano, la crítica da un giro materialista y sociologizante con la filosofía post-hegeliana de izquierda. A partir de aquí, la investigación crítica consiste en sacar a la luz los condicionamientos materiales y empíricos (ya no trascendentales, sino económicos, históricos, psicológicos, etc.) que determinan subrepticiamente la vigencia de una institución o la difusión de una teoría, sea ésta explicativa o normativa[103].

Así entendida, en su sentido técnico filosófico, la crítica es antes que nada una suerte de meta-discurso, una observación de segundo grado. Vista de este modo, la crítica no significa un empleo normativo del lenguaje, sino un uso informativo que

---

101 Pabón S. de Urbina, José M. (1980) *Diccionario Manual Griego-Español*, VOX, Barcelona. Diccionario de Griego Ático en el que fueron consultados los términos comentados.

102 El tratamiento de estas tres cuestiones está plasmado en las tres obras kantianas fundamentales: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*.

103 D'Auria, Aníbal (2016) *Crítica radical del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, p. 46 y ss.

pretende dar cuenta de los condicionamientos o presupuestos implícitos reales, fácticos, que subyacen a una institución o a un cierto discurso, normativo o descriptivo/explicativo[104]. De esta manera debe entenderse la crítica de Marx a la filosofía del derecho de Hegel o a la economía política. Lejos de ser un discurso normativo, moralista o religioso, es más bien una radicalización de la tarea explicativa de la ciencia.

La crítica, entonces, no necesariamente muestra la falsedad de una teoría o la indeseabilidad de una institución, sino que, al mostrar los condicionamientos que la hicieron y hacen posible, las historiza y, por lo tanto, las relativiza mostrando su contingencia. En otras palabras: el mostrar que tal verdad o tal justificación depende de factores y condiciones accidentales, históricas o sociales, etc., tiene una gran capacidad desmitificadora de las ilusiones con las que se revisten las atribuciones del poder. De este modo se contribuiría a desmantelar las apariencias o supuestos de necesidad o universalidad de aquello que se somete a análisis. Es por esto que la crítica suele tener un efecto "corrosivo de lo vigente y aceptado, abriendo camino a la transformación social"[105]. Llegados a este punto, es importante retomar una distinción que hace D'Auria entre un sentido estricto o restringido y un sentido amplio (que incluye al sentido estricto). A la primera de ellas —que el autor llama "Crítica 1"— le atribuye una tarea exclusivamente explicativa (informativa de las condiciones de posibilidad), por lo tanto cumple con una función cognoscitiva. El sentido amplio —llamada "Crítica 2"— "incluye a la anterior, pero le suma, como elemento definitorio adicional, un ideal ético-político normativo explícito al servicio del cual se pone el primer elemento". A los fines de poder precisar las diferentes implicancias de estos dos modos de la crítica, propongo renombrarlas de la siguiente manera:[106]

---

104 En última instancia, una institución social puede interpretarse, como lo hace Habermas, como un cierto discurso institucionalizado.

105 D'Auria, Aníbal (2016) *Crítica radical del derecho*, *Ibid*., p. 21.

106 En la siguiente distinción utilizaré categorías tomadas, en parte, de un artículo de mi autoría, "Ética y Política en la Educación Anarquista", publicado por la Revista *Academia*, Año 12 – N° 23 – 2014, Buenos Aires, p. 209.

- "Crítica 1", será llamada *pars destruens*, porque ese uso informativo del lenguaje contribuye a "corroer" las ficciones de universalidad, perfección, necesidad histórica u objetividad en las que pretende fundarse cualquier institución, teoría o discurso. Su función es la de dar cuenta de las condiciones, prejuicios o presupuestos sociales, antropológicos, psicológicos, económicos, históricos, etc. Por esta razón, los preceptos anarquistas suelen expresarse de manera negativa: *Ni Dios, ni patrón, ni Estado, ni marido, ni partido*; o bien, *Ni amo ni esclavo; Ni víctimas ni verdugos, Ni explotador ni explotado*. Ya que una vez que se identifica la dimensión oculta es posible negar el dogma sobre el que se sostiene la dominación. No se afirma un rumbo a seguir, no se plasma en un proyecto o programa, no se busca "tomar el poder del Estado". Sólo se señala, a partir del horizonte abierto por la crítica, una voluntad de poner fin a un estado de cosas, ante la evidencia de que "las cosas podrían ser diferentes"[107].

- "Crítica 2", será llamada *pars construens*, ya que, si bien hace explícita la historicidad y los condicionamientos de clase de las instituciones, "también hace un uso normativo del lenguaje al expresar un ideal ético político determinado con el cual se compromete abiertamente". Su modo ya no es descriptivo, ni explicativo, sino propositivo, ya que considera valiosas otras alternativas que puedan remplazar a la institución, la teoría o el discurso criticados[108]. Tal es el caso de las propuestas de federalismo y mutualismo de Proudhon, las que serían alternativas posibles para superar el mecanismo que se apropia del excedente de lo producido por la fuerza colectiva, y que no se refleja en el salario recibido.

---

107 D'Auria, Aníbal (2016) *Crítica radical del derecho*, *Ibid*., p. 121. Tomo en parte la idea del "universal negativo", aunque el concepto excede en sus sentidos e implicancias a los sentidos de la distinción realizada aquí.

108 D'Auria, Aníbal (2016) *Crítica radical del derecho*, *Ibid*., p. 76.

γ. La inservidumbre voluntaria

El anarquismo surge en el contexto de la Modernidad, como la teoría que se ha preguntado de modo más radical por el rol que juega el Estado en la distribución de jerarquías y privilegios. El Estado es una forma de orden político que hace su aparición recién a partir de los siglos XV y XIV, a causa del derrumbe y desmembramiento del Sacro Imperio y del orden feudal. Su ocurrencia se sostiene en la concepción antropológica moderna que define al ser humano por su condición de ser racional, lo que conlleva pensarlo como un ser autónomo, valioso y completo en sí mismo. Esa unidad en sí misma es llamada "individuo" y se caracteriza porque todos poseen, en tanto seres racionales, la misma capacidad de perseguir y satisfacer sus propios intereses y diferenciarse de los fines que persiga el orden del que formen parte[109]. En consecuencia, parece imponerse la pregunta: ¿porqué de la buena nueva proclamada, la mayor igualdad, resultaron las mayores desigualdades, a saber: la existencia de amos y esclavos, ricos y pobres, de quienes mandan y quienes obedecen?

La teoría política moderna aparece, como una proto-crítica, para responder a las cuestiones centrales que surgen frente al fenómeno del Estado apenas avenido. Ya vimos en el análisis de su obra *El príncipe*, Maquiavelo realiza un estudio de carácter descriptivo de las estrategias de adquisición y mantenimiento del poder. Casi contemporáneamente Ètienne de La Boétie[110], escribe su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, influenciado por las corrientes renacentistas iniciadas en el siglo XV. Su obra tiene como núcleo de reflexión al hombre gobernado, es decir, al individuo que, siendo autónomo –y originalmente independiente de todo lazo social, es decir, libre–, se encuentra siempre bajo dominio. ¿Por qué obedecemos? Esa cuestión dará

---

109 La palabra individuo tiene origen latino, *individuum*, y equivale al término ἄτομον -átomon, sin partes- designa algo in-divisible. Y si bien para Porfirio, el individuo es una entidad singular e irrepetible, en la concepción moderna el rasgo central de este concepto a tener en cuenta es el de la uniformidad. Es decir, que importará más aquello que los hombres tienen de iguales, en desmedro de aquello que los hace diferentes.

110 La Boétie, Ètienne de, (2006) *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Araucaria, Buenos Aires. Nace en 1530 y redacta el breve opúsculo citado a la edad de 17 años.

lugar, acaso por primera vez en el pensamiento político moderno, a un planteo radical del problema de la libertad, cuestionando las condiciones en la que se dan las relaciones de mando y obediencia, y quizá sentando las bases para las teorías del poder de prerrogativa popular y revolucionarias.

Si bien la teoría comienza a tomar forma en el contexto de la Revolución Francesa, al mismo tiempo, su enfoque desmitificador llevará a los anarquistas a sospechar de la radicalidad del cambio pregonado por los revolucionarios de 1789. En el siglo XIX, los anarquistas se van a desmarcar del democratismo liberal. Ellos se negarán a ocupar cargos de gobierno y cuestionarán que no se proponga un cambio radical en relación con la propiedad de los medios de producción, que permanecen concentrados en manos de los capitalistas. En cambio, los demócratas y liberales se desdibujarían en el juego de la demagogia de partidos, del sufragio y del sostenimiento de la propiedad privada acumulada. Esta diferencia se da a partir de la capacidad crítica del anarquismo, que le permite poner al descubierto las ficciones sobre las que se fundan estas instituciones. Al permanecer por fuera del juego de la toma del poder (ocupar cargos de Estado) los anarquistas pueden (sin temor a perder votos o favores de los poderosos) señalar que los principios de la Revolución no son esencias, ni realidades efectivas, ni expresiones de un derecho natural de inspiración metafísica[111].

El anarquismo ve con preocupación que los preceptos de "Libertad, Igualdad, Fraternidad" hayan sido reducidos a mera proclama. La retórica política crea la ilusión de que ya ha sido alcanzada la plena vigencia de estos principios y, de ese modo, se desactiva el reconocimiento de aquello que, de hecho, constituye un obstáculo que atenta contra su cumplimiento efectivo. De este modo, no se contribuye sino a la reproducción del *statu quo* a perpetuidad. Cuestionando, precisamente, la "timidez" del liberalismo, Pierre-Joseph Proudhon, publica en 1840 *¿Qué es la propiedad?* Y allí, por primera vez, caracteriza a su teoría como "anarquista" dándole nombre a toda una corriente de pensamiento. D'Auria, al igual que Buber, sostiene que podría datarse el "nacimiento" de la "idea" anarquista con esta

111 Tal y como les atribuye erróneamente Raúl Zaffaroni. Ver Aníbal D'Auria *Teoría y* crítica *del Estado*, Eudeba, Buenos Aires, 2012, capítulo 5.

publicación. En cambio el "movimiento", es decir, las acciones orientadas a la puesta en práctica de las ideas, podría decirse que nace en 1872, en el contexto del *Congreso de La Haya* de 1872, cuando se produce la separación definitiva de marxistas y anarquistas, con Mijail Bakunin como partícipe activo de los acontecimientos[112].

Para caracterizarlo de modo más preciso, podemos decir que consiste en una corriente de pensamiento que esgrime una crítica radicalmente cuestionadora y deslegitimadora de las instituciones y de toda manifestación de autoritarismo y dogmatismo. Estos son considerados vicios de las relaciones humanas, causantes de una desigualdad tal que instalan y fosilizan la verticalidad, la jerarquía y el privilegio; es decir, que fundan e institucionalizan toda una constelación de relaciones asimétricas que entrañan violencia y pérdida de libertad. Por esta razón, el anarquismo teoriza y acciona sobre formas alternativas de organización social, tales como la autogestión y el autogobierno. Estas son estrategias de orden social que no caen en las ficciones de la representación ni en los autoritarismos de escritorio.

Convengamos que ser anarquista en la Modernidad es como ser ateo en la Europa Medieval[113]. Se encuentra en las circunstancias de tener que someterse a un orden que se le impone desde la cuna. Por lo que, si bien no alcanza la "inservidumbre voluntaria", al menos no cae en la servilidad voluntaria. El anarquismo es una concepción del mundo que va a contracorriente de la opinión generalizada de que el Estado es necesario y por ello, ante el señalamiento de sus reconocidas perversiones, se lo sostiene como "el menor mal posible". Pero desde el modo de abordar los problemas, propios de la crítica, es posible poner al descubierto incluso esta ficción, que se sostiene sobre el presupuesto de una naturaleza antropológica pesimista; esto es, que los hombres son necesariamente egoístas y violentos, y que no pueden convivir sino bajo el control de las instituciones de autoridad.

---

112 D'Auria, Aníbal (2012) *Teoría y* crítica *del Estado*, pp.151-152.

113 Walter, Nicolás, en Grupo de Estudios J.D. Gómez Rojas (2017) *101 definiciones del anarquismo*, Eleuterio, Santiago de Chile, pp. 109-110.

El anarquismo hace un uso "des-sujetante de la crítica", sus reflexiones adoptan la actitud que Foucault llama "inservidumbre voluntaria", en clara referencia a la obra de La Boétie. Implica, entonces, la actitud y/o la reflexión desmitificadora de los falsos revestimientos de las autoridades. El autor nos habla de la asunción por parte del sujeto de su capacidad de "interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad"[114]. La crítica anarquista es la más patente materialización del abandono de la minoría de edad, a la que nos arengaba Kant, con su *Sapere aude!* para que los hombres se atrevieran a hacer uso de la razón[115]. Entonces, es el anarquismo la práctica de la indocilidad, ya que no abandona –sino más bien, frecuenta– la sospecha dirigida a las instituciones consagradas y a los fundamentos que las sostienen.

La crítica del siglo XIX, en su doble función, tanto develadora como emancipadora, se convirtió en la herramienta teórico-práctica de quienes bregaban por un cambio gradual o radical, reformista o revolucionario, de las condiciones sociales, económicas y políticas vigentes. Aunque también fue utilizada por otras corrientes de pensamiento, fue y es la estrategia de conocimiento practicada por socialistas y marxistas, y especialmente por anarquistas.

En lo que sigue de este capítulo analizaré a filósofos y activistas anarquistas, a los fines de mostrar: primero, la radicalidad del planteo anarquista, al someter a crítica a la misma institución Estado en la totalidad de sus formas posibles, donde es mucho más marcado que cualquier otro planteo crítico; segundo, que el problema de la distinción entre comunidad jurídica (Estado) y banda de ladrones está bien explícitamente planteada en ellos; y por último, la influencia que creo que el anarquismo tuvo de alguna manera en el pensamiento de Hans Kelsen, como veremos llegado el momento.

---

114 Foucault, Michel (2018) *¿Qué es la crítica?*, Siglo XXI, Buenos Aires, p. 52.

115 Kant, Emmanuel (1992) "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, FCE, Madrid, pp. 25-39.

4.2. La crítica en el proto-anarquismo: Cínicos y La Boétie

> *Ningún filósofo que no sea perro patibulario o amenazador cuenta con el beneplácito del cínico. Refiriéndose a Platón, Diógenes decía: –¿Qué puede ofrecernos un hombre que ha dedicado todo su tiempo a filosofar sin haber inquietado nunca a nadie? Dejo a otros la tarea de juzgarlo–.*[116]

Caracterizados de esta manera, crítica y anarquía, vemos la estrecha relación que hay entre los dos conceptos, en sus sentidos originarios. Esto no quiere decir que se impliquen mutuamente; de hecho la historia nos muestra que no toda crítica fue anarquista, pero todo anarquismo implica una actitud crítica. Se debe advertir que, en ese devenir histórico, los sentidos no son impermeables al paso del tiempo y van cargándose de variadas connotaciones. Quiero traer como ejemplo dos casos de cuestionamientos críticos al poder vigente y que son considerados parte del anarquismo primitivo: la escuela socrática de los cínicos y el *Discurso* de La Boétie. En ambas expresiones filosóficas se perfila un modo de la crítica más específico que el sentido originario, y que anticipa a la crítica de la Modernidad.

En la Atenas del siglo IV, a. C., como efecto de la decadencia de la *polis*, surgen una serie de grupos, organizados como escuelas de filosofía. Se decían herederas de las enseñanzas de Sócrates porque tomaban de él los cuestionamientos de la vida en la *polis* y también su método, la mayéutica. Por esta razón recibieron el nombre de escuelas socráticas, algunas de ellas eran: la escuela estoica, la cirenaica, la pirrónica, la epicúrea y la cínica. Esta última recibió su nombre en base a la palabra que se usa en griego para decir "perro", κύων. El nombre de la escuela quiere decir "los perrunos" o "como los perros". Su análisis crítico de las convenciones sociales los llevó a la conclusión de la falsedad e impostura que las impregna. Según los cínicos, esas "máscaras" sociales, buscaban ocultar la base orgánica / animal de la existencia humana. Entonces, eligieron no vivir hipócritamente; por eso adoptaron conductas similares a las

[116] Onfray, Michel (2009) *Cinismos*, Paidós, Buenos Aires, p. 43.

del animal con el que se identificaban: vivían en manada, apenas llevaban vestidos, satisfacían sus necesidades de alimento, de reposo y de sexo en el espacio público, para el escándalo de los habitantes de la *polis*[117].

> El perro lanza sus gañidos sólo en contra de aquellos que prefieren la molicie y la dependencia, el relajamiento y la sumisión. Ésas son las únicas presas contra las que el cínico dispara sus flechas. Desde esta perspectiva, la función del filósofo consiste en gruñir contra los obstáculos a esta tensión, es decir, contra lo social, que desde el punto de vista de los cínicos es lo que induce a cultivar virtudes mezquinas[118].

Su cercanía con el anarquismo se debe a que rechazaban todo tipo de gobierno o autoridad, no veían en ellos sino a hombres comunes que se revestían de protocolo y solemnidad para justificar sus privilegios. También rechazaban la propiedad privada, la religión y las instituciones familiares, por formar parte de la misma ilusión. El desprecio de los cínicos por lo urbano nació en el seno de la urbanidad misma. Por ello, se apartaron de la vida de la *polis*: su residencia era extra-muros, vivían en comunidad y practicaban el amor libre. Aprovechaban las ocasiones para poner en crisis la normalidad a través de la *anaídeia* –en griego αν-αίδεια– que puede definirse como "la frescura de la desvergüenza". Así buscan denunciar lo inauténtico de lo que se considera "respetable". Practicaron públicamente la ironía, el sarcasmo para desarmar y desmontar los escenarios de la ficción política. No habría más diferencia entre los gobernantes y una banda de ladrones que la honestidad de los ladrones de no ocultar su condición. Por ello se dedican al desenmascaramiento, pero lacónicamente, ya que en realidad propiciaban el retiro de la contienda política. Esto tiene una doble implicación: significa no sólo negarse a respetar las leyes de la *polis*, sino también que se negaban a participar de la *eklesía*, las asambleas del ágora donde se resolvían cuestiones que afectaban al bien común[119].

---

117 Diógenes Laercio (2013) *Ibid.*, Libro ii, §66 y 68; Libro iv, §1-24.

118 Onfray, Michel (2009) *Ibid.*, p. 42.

119 García Gual, Carlos (2011) *La secta del perro*, Alianza, Madrid, pp. 17-27.

Una famosa anécdota, con muchísimas variaciones, representa el desprecio y la insolencia del filósofo cínico para con las investiduras: su encuentro con Alejandro Magno. Cuenta la leyenda que habiendo llegado a Corinto, *polis* donde sería nombrado comandante, a la muerte de Filipo II, el gran conquistador pregunta por Diógenes[120] y pide que lo lleven ante él. El filósofo no tenía residencia fija y habitaba en las afueras de la *polis*. Recordemos la educación que el emperador había recibido, desde temprana edad, por parte de Aristóteles. Por lo que las controversias filosóficas de la época no le eran ajenas y quería conocer al sabio del que tanto había oído hablar. Diógenes, semidesnudo, yacía con desparpajo en el piso. Entonces Alejandro le preguntó qué necesitaba, que él podía ofrecerle lo que pidiera. A lo que Diógenes respondió, displicentemente: "No me hagas sombra"[121]. Toda una metáfora de que las instituciones del poder, aún con buenas intenciones, no son más que un obstáculo para el libre desarrollo de la existencia.

Apenas comenzada la Modernidad, en 1548, encontramos en el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie un ejercicio que conjuga un afán disolvente del poder monárquico a partir de un análisis crítico de la obediencia y de la autoridad.

> En esta ocasión no quisiera sino averiguar cómo es posible que tantos hombres, tantas villas, tantas ciudades, tantas naciones aguanten a veces a un tirano solo, que no tiene más poder que el que le dan, que no tiene capacidad de dañarlos sino en cuanto ellos tienen capacidades de aguantarlo, que no podría hacerles mal alguno sino cuanto ellos prefieren tolerarlo a contradecirlo. Gran cosa es, por cierto, y sin embargo tan común que es preciso dolerse de ella más que sorprenderse, ver a un millón de millares de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no obligados por una fuerza mayor, sino de alguna manera (tal parece) encantados y hechizados por el nombre de uno solo, ni amar las cualidades, puesto que con ellos es inhumano y salvaje[122].

---

120 Diógenes, el cínico, o bien, de Sínope, donde nació hacia el 412 A.C. (en la actualidad, Sinop, Turquía). Filósofo griego considerado un exponente de la Escuela Cínica, famoso por su ironía y sarcasmo, con los que despreciaba todos los formalismos y convenciones de la vida de la *polis*.

121 Diógenes Laercio (2013) *Ibid.*, Libro VI, §38, p. 324.

122 La Boétie, Étienne de (2006) *Discurso sobre la servidumbre voluntaria,* Libros de la Araucaria, Buenos Aires, pp. 34-35.

La clave de este breve discurso se resume en la pregunta ¿por qué obedecemos? ¿Cómo es posible que millones obedezcan a uno? La respuesta corta de La Boétie nos dice que la servidumbre surge del consentimiento, que la tiranía nace de la voluntad de servir. La respuesta completa es la siguiente: dada la estructura de gobierno, el rey es obedecido, primeramente, por unos pocos. Son sus allegados los primeros en obedecer, a la espera de ser recompensados por esa obediencia. Esos pocos a su vez son obedecidos por otros tantos por la misma razón. Esos otros (a su vez) son obedecidos por otros. Y así sucesivamente, hasta abarcar a toda Francia. Así, un gobierno se asemeja a una banda de egoístas, que actúan no por el bien común sino por el propio interés.

El resultado es que, dado el acostumbramiento a obedecer, las personas se olvidan de lo que significaba ser libres. En cuanto a la promesa de recibir un beneficio por su lealtad —u obsecuencia—, casi siempre tiene la forma de un privilegio. La posibilidad de que este beneficio sea alcanzado es directamente proporcional a la cercanía o lejanía en la escala jerárquica. En algunas ocasiones, los hombres se acuerdan de la libertad, pero el miedo a ser castigados —o bien, a perder sus privilegios— inhibe en ellos cualquier posible reacción. Porque, así como la obediencia se sostiene a base de la promesa de un beneficio (que, generalmente, siempre es menos de lo que se espera, a los fines de mantener la expectativa y, en consecuencia, la servidumbre cautiva), así también la desobediencia es castigada. De modo que se reedita la lógica: si los estamentos inferiores no obedecen son castigados; como así también lo son los estamentos superiores que tenían como responsabilidad garantizar la obediencia de los estamentos inferiores. En resumen, obedecemos primero por miedo al castigo, luego por un interés y, cuando ese interés se ve decepcionado (y casi siempre lo es), se sigue obedeciendo por costumbre, hasta que, finalmente, se termina obedeciendo por temor, otra vez (y así, sucesivamente). A esto La Boétie llama servidumbre voluntaria, lo que parece una paradoja en realidad es un círculo vicioso. Pero, lo que interesa aquí es que salirse de él es posible. Sostiene el autor que para ello no es necesario combatirlos ni golpearlos.

Resolveos a no servir más, y ya seréis libres. No quiero que lo empujen o lo tiren por tierra, sino sólo que no lo sostengan y verán como el gran coloso a quien se le ha sustraído la base cae por su propio peso y se rompe.[123]

Lo que el *Discurso* muestra es que no existe fundamento absoluto que justifique el dominio de uno sobre otro. Y, si no hay fundamento para mandar, tampoco lo hay para obedecer.

4.3. Todo Estado es tirano: Godwin

Centenares de víctimas son anualmente sacrificadas en el altar de la ley positiva y de la institución política. [...] Dos de los más grandes abusos relativos a la política interior de las naciones que prevalecen en esta época, en el mundo se admitirá que consisten en el traspaso irregular de la propiedad, primero con la violencia y, en segundo lugar, con el engaño. [...] Séanos permitido investigar en los principios a los cuales estos males deben su existencia y el tratamiento por el cual pueden ser mitigados o remediados.[124]

En el *Gentelman's Magazine*, en ocasión de la muerte de Godwin[125], el 7 de abril de 1836, la siguiente lamentable frase aparece como parte de su obituario: "[...] hubiera sido mejor para la humanidad que este hombre no hubiera existido jamás"[126].

[123] La Boétie, Étienne de (2006) *Ibid.*, p. 43.

[124] Godwin, William (1945) *Investigación acerca de la justicia política*, Tupac, Buenos Aires, pp. 31-37.

[125] William Godwin nació en 1756, en Wisbeach (Cambridgeshire). Estudió Teología en Hoxton. Fue sacerdote hasta que en 1782 se declaró ateo y por el resto de su vida se dedicó a la escritura en Londres, donde murió en 1836. Fue esposo de Mary Wollstonecraft y padre de Mary Shelley, autora de *Frankestein*. Es considerado un precursor de la filosofía anarquista.

[126] Citado por García, Víctor (1977) *Utopías y anarquismo*, Editores Mexicanos Unidos, Ciudad de México, p. 149.

Ese encono no es más que una muestra de lo certero que fue el análisis crítico de su obra más importante: *Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales*. Publicada en 1793, este libro marca –para el pensamiento crítico, en general, y para el anarquismo, en particular– la línea de análisis de la cuestión social y el modo de abordarlos. Fue educado en el Iluminismo por lo que, más allá de la mesura que caracterizó su carácter, practicó la crítica feroz frente a todos los estamentos de oscurantistas, dogmáticos y privilegiados de la clase gobernante. Como consecuencia, también de este carácter ilustrado y su consecuente confianza en el progreso, se destaca en él un gran afán reformista de la sociedad. Por esta investigación se consagra como el precursor más preclaro en el desafío de reconciliar los siguientes tópicos, que parte de la tradición política ha mantenido en tensión: la justicia, por un lado, y el bienestar, por el otro. Esta búsqueda es la razón por la que las sociedades existen: los seres humanos se unen para garantizar su felicidad, que es el objetivo de la justicia[127]. Y si es la tarea de la justicia promover la mayor suma de felicidad, esto se logra aplicando las capacidades individuales al beneficio general, en el que cada uno de los colaboradores puede exigir su parte. Este tipo de reparto es posible si el Estado asume una posición de imparcialidad, y no se escuda en minorías privilegiadas. La emancipación y el progreso se dan a través del desarrollo de los talentos y las capacidades individuales.

> Su efecto inmediato consiste, como ya hemos dicho, en acentuar el espíritu de dependencia. Es verdad que las cortes estimulan el servilismo, la bajeza y la intriga y que esas tristes disposiciones de transmiten por contagio a las personas pertenecientes a diversas clases sociales. Pero el actual sistema de propiedad introduce los hábitos de servilismo y ruindad, sin rodeos, en cada hogar. Observad a ese miserable que adula con abyecta bajeza a su rico protector; vedle enmudecido de gratitud por haber recibido una pequeña parte de lo que tenía derecho […] Contemplad a esos lacayos que constituyen el tren de un gran señor, siempre atentos a su mirada, anticipándose constantemente a sus despreciables caprichos[128].

[127] Godwin, William (1945) *Ibid.,* p. 27.

[128] Godwin, William (1945) *Ibid.,* p. 371.

Es cercano a los hechos de la Revolución Francesa, de donde toma algunas ideas directrices, específicamente, aquellas emparentadas con el pensamiento de Rousseau (a quien cita reiteradamente). Especialmente sigue las ideas presentes en el tratado pedagógico del *Emilio*, de la que comparte la concepción antropológica rousseauniana que está a la base de la obra. Allí se sostiene la historicidad de los atributos de la civilización, dados gracias a la condición de la perfectibilidad que tiene la especie humana. Este rasgo hace que todo lo que los seres humanos somos, en realidad, no sea más que la suma de los caracteres adquiridos. Ellos resultarán de la relación entre las personas entre sí y con el contexto. Lo que niega Godwin, al igual que Rousseau, es que haya una naturaleza humana invariable. La consecuencia más relevante de esta postura es que Godwin niega también la existencia de derechos naturales, dado que no hay esencia humana. Todo derecho será resultado de las convenciones[129]. Pero no ha sido engañado por los cantos de sirenas revolucionarios; se mantuvo desconfiado y alerta ante el devenir reaccionario del jacobinismo. De hecho, en el mismo año de la publicación de su *Investigación* (1793) fue guillotinada Olympe de Gouges, quien redactara los *Declaración de los Derechos de la mujer y de la ciudadanía* (1791). Un hecho que seguramente no le debe haber sido ajeno, ya que su esposa, Mary Wollstonecraft, había publicado un año antes *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792).

El primer paso fue derribar los ídolos esencialistas que se disfrazaron de derechos naturales y principios, pero que carecían de fundamento en el derecho positivo; es decir, que no eran normas, ni existían en la naturaleza. Esas ficciones generaban la falsa creencia de que existían garantías por fuera del orden social, cuando en realidad es al interior de los sistemas de convivencia la única manera de garantizar la seguridad del individuo, porque esa es su función. Por eso el bien de la comunidad es lo que se debe garantizar con cada acto, porque de ello depende, no sólo el bien mismo del todo, sino también el de cada uno. Pero, lamentablemente, los sistemas políticos, en vez de fomentar y contribuir en este cuidado de los intereses de todos, se organizan en torno al gobierno y se instrumentan con las leyes para servir

[129] Godwin, William (1945) *Ibid.,* pp. 32-33.

a los intereses mezquinos de la clase propietaria. El aspecto más perverso del Estado es el sostenimiento del sistema de propiedad: se distribuyen los bienes de manera arbitraria y desigual. El derecho de herencia produce la acumulación de riquezas entre quienes no las han producido, mientras que quienes las producen apenas logran lo elemental para comer y vestirse. Godwin retoma en el Libro VIII, *De la propiedad*, otro tópico rousseauniano, que es el problema del lujo: expresión del capricho, en una "perpetua exhibición de la injusticia"[130]. Recordemos que, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau atribuye, en tanto vicios, al ocio y al lujo el desarrollo de las ciencias y las artes. Pero, también señala que no son las causas del mal: ocio y lujo son el epifenómeno de la desigualdad. Godwin señala que el sistema de propiedad, así como el Estado que la sostiene a través de sus leyes, son los responsables de la degradación humana.

> La ostentación de la opulencia aguijonea incesantemente la ambición del espectador. El hombre rico y ostentoso es el único digno de estimación y reverencia para los seres corrompidos por el servilismo que produce el predominio de la riqueza. Vanas serán la rectitud, la laboriosidad, la sobriedad[131].

El Estado y sus leyes son la fuente de corrupción de la sociedad, ya que la sumergen en la ignorancia, cancelando la reflexión. Promueven la delación, la alcahuetería, la bellaquería, la cobardía, la mentira, el servilismo. Todo es degradación, en la pérdida de la autonomía, en la capacidad de razonar arrebatada[132]. Nada diferencia el orden estatal de una banda de ladrones. Insiste Godwin en que todo gobierno representa de alguna manera una tiranía y siempre el efecto de su intervención en la vida pública será nocivo. Todo gobierno es un mal, porque implica la proscripción de nuestro propio juicio. Nuestra reflexión es la que nos indica que la supervivencia sólo es posible colaborativamente, por eso debemos distinguir entre la sociedad y el Estado: la primera resulta de la ayuda mutua, de la colaboración, conformada por los lazos solidarios entre las personas; el

---

130 Godwin, William (1945) *Ibid.,* p. 372.

131 Godwin, William (1945) *Ibid.,* p. 373.

132 Godwin, William (1945) *Ibid.,* pp. 77-82.

otro es una consecuencia de unos pocos asociados para la expoliación y el parasitismo, a costa de la amenaza de coacción[133].

> Supongamos que la mayoría de una nación, por un lento progreso, es convencida de lo deseable de la libertad o, lo que viene a ser lo mismo, de su practicabilidad. La suposición equivaldría a imaginar a diez mil hombres de sano entendimiento encerrados en un manicomio y vigilados por un pelotón de tres o cuatro guardianes. Hasta aquí habían sido persuadidos –por qué clase de absurdos, no lo ha podido comprender el entendimiento humano– que estaban desprovistos de razón y que la vigilancia a que estaban sometidos era necesaria para su salvación. Por lo tanto se han sometido a los azotes y a la paja, al pan y al agua, y quizá imaginaron que esa tiranía era una bendición[134].

El Estado puede fundarse sobre la fuerza, el derecho divino, o bien sobre el contrato. El primer fundamento se reduce a una cuestión de hecho y no de derecho. Aceptar tal condición significaría renunciar a toda noción de libertad y de igualdad. El segundo recurre a la idea de un dios, del que deriva la fuerza que actúa en su nombre. Claramente, estas dos opciones ya han sido superadas en la Modernidad, la edad de la razón[135]. Por último, resta la obligación de obediencia en base a un supuesto acuerdo. Aquí Godwin se refiere a la tradición contractualista (en todas sus variantes, salvo la rousseauniana), a la que le dirige las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las partes contratantes? ¿En nombre de quiénes se acuerda, en nombre propio o de terceros? ¿Cuál es el tiempo de validez de ese acuerdo? ¿Requiere el consentimiento de cada individuo? ¿A partir de qué edad? ¿Cómo se constataría su consentimiento? ¿Ha de ser tácito o expreso? Godwin está de acuerdo en que las promesas deben cumplirse, en caso que estas se hayan hecho efectivamente y en condiciones equitativas por parte de los contratantes. Los problemas que le plantea la fundamentación del Estado por contrato social es la vigencia del acuerdo, los veedores que constatarán su cumplimiento y el alcance de las obligaciones contractuales. Pero las objeciones y los puntos oscuros de la doctrina contractualista lo

---

133 Godwin, William (1945) *Ibid.,* pp. 36, 59, 134, 166, 192.

134 Godwin, William (1945) *Ibid.,* p. 47.

135 Godwin, William (1945) *Ibid.,* pp. 89-90.

llevan a concluir en el carácter ficcional de la fundamentación de la relación de mando-obediencia[136].

El sistema representativo, a su vez, está viciado porque la ciudadanía se encuentra desvirtuada por los prejuicios y las costumbres nocivas de quienes han perdido la capacidad de guiarse por la propia razón o por el interés general. Incluso las asambleas nacionales estarían viciadas por estas limitaciones. La salida es la definitiva disolución del gobierno, sin reformismo. Con ella se produciría la disolución del ensamble centralista del Estado y daría lugar a pequeñas sociedades, administradas de modo autónomo, en relación comercial con otras sociedades. Así ejércitos de mar y tierra se volverán superfluos y se librarán de todos los gastos de la administración de control y guerra[137].

4.4. Estado y la propiedad como robo: Proudhon

> *El Estado, por el impuesto proporcional se erige en jefe de bandidos; él mismo da el ejemplo del pillaje reglamentado; es preciso sentarlo en el banquillo de los acusados, al lado de los ladrones, de esa canalla execrada que él hace asesinar por envidias de oficio.*[138]

En este apartado me centraré en un texto fundacional del anarquismo escrito en 1840: *¿Qué es la propiedad?*,[139] de Pierre-Joseph Proudhon. La respuesta que aparece a esa pregunta desde las primeras páginas del libro ("La propiedad

136 Godwin, William (1945) *Ibid.,* pp. 91-97.

137 Godwin, William (1945) *Ibid.,* pp. 256-257.

138 Proudhon, Pierre-Joseph (1983) *¿Qué es la propiedad?*, Editorial Hyspamérica, España, p. 56.

139 Este escrito es considerado fundacional del pensamiento anarquista, dado que es en él donde por primera vez se usa esta expresión para hacer referencia a esta teoría política. También, en la línea argumentativa de crítica a la propiedad privada, Proudhon hace referencia a los derechos fundamentales del liberalismo y muestra que la propiedad privada es radicalmente incompatible con la libertad y la igualdad, lo que la vuelve aún más sospechosa de arbitrariedad.

es el robo")[140] ya nos da una idea del tipo de discurso que se puede hallar en él. En efecto, esa afirmación en forma de oxímoron (siempre pensamos el robo como un acto que vulnera la propiedad, no como su equivalente) parece anticipar que lo que el autor pretende demostrar es que se trata de un "derecho" auto-contradictorio que no puede tener fundamento racional y se sostiene en prejuicios ideológicos contingentes, cuando no en la pura fuerza, no menos contingente y arbitraria. El empleo del lenguaje que hace Proudhon es predominantemente analítico-explicativo y descriptivo. En verdad, en los capítulos I, II y III, Proudhon argumenta por vía de la reducción al absurdo, es decir, tomando las mismas premisas de quienes justifican la institución de la propiedad y mostrando lógicamente que la propiedad no puede derivarse de esas premisas, sino todo lo contrario. En el capítulo IV ya argumenta desde premisas propias pero fundadas supuestamente en la *descripción* de las cosas. No es sino en el capítulo V donde aparece un empleo del lenguaje que podemos considerar normativo, pues es allí donde esboza una filosofía de la historia como progreso (propia de su siglo) y una teoría de la justicia donde la anarquía es el ideal deseado y el final feliz del progreso humano.

Proudhon comienza declarando el propósito de su indagación. La Revolución de 1789 ha proclamado la Justicia como equivalente a la *universalidad de los derechos del hombre*, y al mismo tiempo, entre esos derechos *universales* incluyó la propiedad, lo que en los hechos significa la reafirmación de la soberanía (gobierno del hombre sobre el hombre) y de la desigualdad de condiciones económicas[141].

La línea argumentativa general, entonces, consiste en aceptar la premisa de que un derecho es justo sólo si es *universalizable*, y luego mostrar que la propiedad no es un derecho *universalizable*. Si logra demostrarlo, entonces queda en evidencia que la propiedad no puede fundarse en la idea de justicia tal como la proclamó la Revolución, y por lo tanto, al no ser *universalizable*, tampoco es racional, sino contingente y arbitraria. Conviene aclarar que Proudhon habla estrictamente del derecho de propiedad tal como lo definía el derecho romano y tal como lo recogió el Código

140 Proudhon, Pierre-Joseph (1983) *Ibid*., p. 29.

141 Proudhon, Pierre-Joseph (1983) *Ibid*., p. 43.

Napoleón: como *jus utendi, fruendi et abutendi*, o sea, como derecho de usar y disponer absolutamente de la cosa objeto de propiedad. Y el lema "la propiedad es el robo" es un oxímoron que sintetiza la contradicción de una institución que alega la igualdad como fundamento al mismo tiempo que la niega[142].

Como dije, en los capítulos II y III, Proudhon procede estrictamente por la vía lógica de reducción al absurdo de las supuestas fundamentaciones que ofrecen, por un lado, los juristas, y por el otro, los economistas.

En cuanto a los juristas, en primer lugar, muestra que los derechos que ellos llaman "naturales" y que la Revolución ha proclamado para *todos* los hombres, son considerados tales precisamente por ser iguales para todos los hombres, es decir *universales*. Así lo son (o serían) la libertad, la seguridad y la igualdad; pero al incluir en la lista a la propiedad (que no puede ser igual para todos por definición) se termina negando, de hecho, los derechos antes nombrados. En efecto, los juristas invocan el derecho de ocupación como fundamento del derecho positivo de propiedad. Pero Proudhon dice que, si ese es el fundamento, entonces debe haber un igual derecho de ocupación para todos los hombres: o sea, mientras el derecho de propiedad es excluyente, el derecho de ocupación es incluyente y, en todo caso, se derivaría de él un igual derecho a la *posesión* de las cosas, que habría que repartir continuamente para asegurar su carácter universal (Proudhon distingue precisamente, como hacen los juristas, entre derecho de propiedad y derecho de posesión).

En cuanto al trabajo, que los economistas invocan como fundamento de la propiedad, Proudhon alega que entonces sólo tengo derecho sobre lo que efectivamente produje con mi trabajo, pero no sobre lo que no produje. De modo que no puede haber derecho de propiedad sobre la tierra ni sobre nada que no se produzca con trabajo; sólo puede haber un derecho de posesión y de uso de los frutos que obtengo de ellos por mi trabajo real y efectivo. Es decir: no puede haber derecho de renta, ni de herencia, ni de destrucción, etc. Pero, lo que es más importante, Proudhon muestra que casi todo lo que produce el trabajo es resultado del trabajo colectivo; un individuo aislado y por su

[142] Proudhon, Pierre-Joseph (1983) *Ibid*., p. 52.

propia cuenta difícilmente podría producir más que lo que precisa para él y su familia. Y es acá donde aparece la famosa teoría proudhoniana de la fuerza colectiva:

> El capitalista, se dice, ha pagado los jornales a sus obreros; para ser más exacto, debe decirse que el capitalista ha pagado tantas veces una jornada como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es en absoluto lo mismo. Porque no ha pagado esa fuerza inmensa que resulta de la unión y de la armonía de los trabajadores, de la convergencia y de la simultaneidad de sus esfuerzos. Doscientos operarios levantaron en unas cuantas horas el obelisco de Luxor sobre su base; ¿cabe imaginar que lo hubiera hecho un solo hombre en doscientos días? No obstante, según el capitalista, el importe de los salarios hubiese sido el mismo. Pues bien, cultivar un erial, construir una casa, explotar una fábrica es erigir un obelisco, es cambiar de sitio una montaña. La más pequeña fortuna, la más reducida explotación, la puesta en marcha de la más insignificante industria exige un concurso de trabajos y de aptitudes tan diversas que un hombre solo no podría reunir jamás[143].

Por lo tanto, si el fundamento de la propiedad es el trabajo, y si todo o casi todo se produce por trabajo colectivo, entonces nadie debería tener derecho de propiedad exclusivo sobre lo que se produjo por la fuerza colectiva, es decir, por el trabajo de todos; nuevamente, sólo se derivaría un derecho de uso y posesión, pero no de propiedad.

En el capítulo v, Proudhon describe cómo la institución de la propiedad funciona haciendo que unos reciban bienes sin haber contribuido con un trabajo a cambio, de modo que los ricos –los dueños de los medios de producción, de la tierra o de los recursos– reciben sin dar: se apropian del resultado del trabajo, de los bienes por este producido, pero sin haber trabajado para producirlos. Así, hay cada vez menos ricos con mayores fortunas y más pobres con mayores miserias. Como ese incremento de la pobreza resulta inevitable con la existencia de la propiedad, la vida social se hace imposible y la misma propiedad tiene que ser violada recurrentemente por sus propios defensores (por ejemplo, mediante los impuestos proporcionales o progresivos) para poder

143 Proudhon, Pierre-Joseph (1983) *Ibid*., p. 108.

seguir conservándola como fuente de privilegio. Y si la misma propiedad tiene que ser recurrentemente vulnerada para poder seguir existiendo, entonces, una vez más, se trata de una institución inconsistente, auto-contradictoria. En última instancia, podríamos decir que en Proudhon se invierte la idea jurídica de que la propiedad es *de derecho* y la posesión es *de hecho*; según intenta demostrar su famoso libro, la propiedad es un crudo hecho de fuerza, en tanto que la posesión *debería ser* un derecho.

Lo importante, para esta tesis, es que el uso que Proudhon hace del lenguaje; al menos hasta aquí, es descriptivo y explicativo (es decir, informativo). No se trata de una teoría normativa que diga simplemente "la propiedad es mala", como parece sugerir ligeramente el lema que da nombre al libro "la propiedad es el robo". Lo que hace Proudhon es tomar el mismo discurso de los teóricos y defensores de la institución "propiedad" (juristas y economistas, etc.) para demostrar, a partir de ellos mismos, que no pueden *justificar* lo que pretenden justificar invocando la autoridad de la ciencia. Es esa misma ciencia la que muestra la inconsistencia lógica de sus argumentos: por lo tanto, no constituyen auténticos conocimientos científicos sino sólo expresiones de valores personales (preferencias, digamos) conscientes o inconscientes. O sea, Proudhon desarrolla un *discurso informativo* (analítico y explicativo, con pretensiones de ser verdadero) acerca de otro discurso (el de los defensores de la propiedad) que se presenta como científico (es decir, también con pretensiones de ser verdadero), pero que en el fondo no es más que una expresión de *preferencias normativas* que encubren los intereses materiales de algunos sectores sociales. Más específicamente: Proudhon hace *crítica*; y más específicamente todavía: hace lo que, apenas unos pocos años después, comenzará a llamarse "crítica de la ideología".

Ahora bien, si la propiedad es un crudo hecho contingente, sin fundamento racional que sólo puede sostenerse en el poder político y en falsas creencias, entonces, otro orden de cosas racional es imaginable. Si la propiedad es causa del despotismo y de la explotación en cualquiera de sus formas[144], y si ella misma

[144] Para Proudhon, el comunismo de Estado sería aún más nefasto que cualquier otra forma de organización, pues significaría transformar a toda la sociedad en un cuartel o un convento. PROUDHON, Pierre-Joseph (1985) *El principio federativo*, Sarpe, Madrid, p. 46.

y sus consecuencias sólo hallan positividad en la fuerza política y las imaginerías de sus ideólogos, entonces se abre la posibilidad de concebir un estado de cosas alternativo donde los derechos fueran realmente *universales*, es decir, iguales para todos. Por eso, ya sobre el final, y no antes, Proudhon lanza su profesión de fe (ahora sí en un plano *normativo*, podemos decir), bajo la forma de un diálogo imaginario con su eventual lector:

> *—¿Qué sois entonces?*
>
> *—Soy anarquista.*
>
> *—Ahora comprendo; os estáis mofando de la autoridad.*
>
> *—En modo alguno; acabáis de oír mi profesión de fe seria y detenidamente pensada; aunque amigo del orden, soy anarquista en toda la extensión de la palabra*[145].

En estos términos, todo el libro *¿Qué es la propiedad?* puede ser leído como una extensa respuesta a la cuestión de la distinción entre comunidad jurídica y banda de forajidos: ¿hay alguna diferencia *de hecho* entre ellos? No, no hay ninguna para Proudhon (ni para cualquiera de sus sucesores anarquistas). ¿En el plano normativo, puede concebirse algún *ideal* de orden estatal, gubernativo o coactivo que pudiera diferenciarse de una banda de forajidos? No, tampoco; para Proudhon (como para cualquiera de sus sucesores anarquistas), sólo la Anarquía, es decir, la ausencia de todo orden estatal, gubernativo o coactivo sería diferente de una banda de forajidos[146].

Entonces ¿cómo es posible que algunos, muchos o todos, hayan creído encontrar diferencias (ya en el plano político fáctico, ya en el plano moral) claras y precisas entre una comunidad jurídica y una banda de ladrones? Por el efecto distorsivo sobre la realidad fáctica que operan los falsos discursos que se

---

145 Proudhon, Pierre-Joseph (1983) *Ibid.*, p. 218.

146 No es éste el lugar para explicar en qué consistiría el ideal anarquista de orden social que, por otro lado, suele presentar variantes según los diferentes pensadores libertarios. Cfr. Grupo de Estudio sobre anarquismo, (2007) *El anarquismo frente al derecho*, Libros de Anarres, Colección Utopía Libertaria, Buenos Aires.

presentan como objetivos o científicos y no son más que falsas creencias aceptadas acríticamente, prejuicios, lugares comunes no analizados en profundidad. Para decirlo de otro modo: una teoría crítica es en el fondo una meta-teoría, una teoría acerca de otra u otras teorías, destinada a mostrar o a demostrar que éstas no tienen la validez objetiva que reclaman, pero que operan sobre la realidad fáctica reproduciendo un estado de cosas vigente pero contingente.

Este marco teórico crítico es la matriz dentro la cual se desarrolla en general el anarquismo, al menos desde la mitad del siglo XIX a las primeras décadas del siglo XX. Y es dentro de esa matriz teórica-crítica donde hay que incluir e interpretar la postura del proudhoniano norteamericano Benjamin Tucker.[147]

4.5. El Estado como banda de ladrones: Tucker

> *Sin embargo, en general siempre podemos decir "lo hice hacer x". Esto presenta el acto como atribuido a mí y, si es el caso que para realizarlo se emplean o pueden emplearse palabras, es un acto perlocucionario. Así, tenemos que distinguir entre "le ordené y me obedeció" y "lo hice obedecerme". La implicación general de la última expresión es que se utilizaron otros medios adicionales para producir esta consecuencia como atribuible a mí, medios tales como recursos persuasivos e, incluso a menudo, el uso de la influencia personal equivalente a la fuerza*[148].

En principio, Tucker presenta al Estado en similares términos a aquellos en los que Agustín presentaba a los reinos, esto es, como pandillas de ladrones violentos:

---

147 Benjamin Ricketson Tucker, nació el 17 de abril de 1864 en Massachusetts, Estados Unidos y murió en Mónaco en 1939. Fue traductor y propagandista anarquista, teórico del anarco-individualismo norteamericano.

148 Austin, John L. (2008) *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Paidós, Barcelona, p. 162-163.

> Examinaron los elementos comunes a la totalidad de las instituciones comúnmente designadas con el término de Estado y hallaron que éstos se reducen a dos: primero, la agresión; segundo, la exclusiva posesión de autoridad dentro de un territorio dado y sobre todo lo que ese territorio contiene, autoridad ejercida generalmente con el doble propósito de la más completa opresión de sus súbditos y la mayor extensión de sus fronteras.[149]

Esas palabras podría haberlas suscripto el teólogo cristiano Agustín, y puede sorprender que coincidieran con las de un anarco-individualista ateo del siglo XIX. Sin embargo, recordemos que, para Agustín, una pandilla y un reino, dos cosas *terrenamente* equivalentes, podrían distinguirse por su propósito: un reino *debería* perseguir la justicia, que en última instancia sólo puede asegurarse mediante el carácter auténticamente cristiano del príncipe impregnado de las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, respecto del ser *trascendente* que se llama Dios. En cambio, en Tucker, para quien no hay ser divino trascendente alguno, el único propósito que tiene y que puede tener la organización estatal es la opresión de sus súbditos y la mayor extensión de sus fronteras de poder. No hay ni puede haber diferencia de fondo con una banda de ladrones. La supuesta diferencia agustiniana (como la de cualquier otro discurso metafísico o teológico) no puede ser más que una fantasmagoría falaz que sólo busca, consciente o inconscientemente, justificar, encubrir y reproducir una determinada autoridad política (en el caso de Agustín, la autoridad de la Iglesia y del príncipe cristiano).

El elemento estatal de la agresión y la dominación, o bien su pretensión de exclusividad en el ejercicio de la fuerza, es la característica esencial, común a todos los estados. La fuerza no se encuentra solamente en el origen histórico real del Estado, sino también en su existencia actual cotidiana. La agresión cotidiana, latente o efectiva, es simplemente el otro nombre del gobierno:

---

[149] Tucker, Benjamin (1973) "La relación entre el Estado y el Individuo", en *El liberalismo de avanzada*, Editorial Proyección, Buenos Aires, p. 140.

> Quienquiera logre dominar a otro es un gobernante, un agresor, un invasor, y la naturaleza de tal invasión no cambia cuando es realizada por un hombre contra otro hombre, a la manera de los delincuentes comunes, o por un hombre contra todos los otros, como los monarcas absolutos, o por todos los hombres contra uno, tal la democracia moderna[150].

Frente a eso sólo queda acatar por mera prudencia ante la fuerza superior, o resistir, si se está en condiciones de hacerlo. Al ser esencialmente iguales el Estado y una banda de asaltantes, la actitud frente a ellos por parte del individuo también es esencialmente la misma: o bien dejarse robar, si no hay posibilidad de defenderse con éxito, o bien resistirse a la agresión, si hay posibilidad de hacerlo; y ambas actitudes son comprensibles, tanto moral como racionalmente. La relación de todo Estado (poder político) con el individuo será necesariamente siempre, en tanto exista, la misma que la de una banda criminal con su víctima.

Veamos la anécdota, no carente de comicidad, que narra Tucker, editor de la revista anarquista *Liberty*, acerca de su diálogo con un cobrador de impuestos:

> En respuesta al llamado a la puerta, el editor de *Liberty* la abre y es abordado por un hombre al que nunca ha visto antes, pero que acredita ser Mr. Fenno.
>
> FENNO– ¿Vive aquí el señor Tucker?
>
> EDITOR DE LIBERTY– Ese es mi nombre, señor.
>
> F– Vengo por el impuesto al sufragio.
>
> EDL– Bien.
>
> F– Bien, vengo a cobrarlo.
>
> EDL– ¿Le debo algo?
>
> F– Bueno, sí.
>
> EDL– ¿Alguna vez consentí yo en pagarle algo?
>
> F– Bueno, no; pero usted estaba viviendo aquí el primer día de mayo del año pasado, y la ciudad le ha impuesto un tributo de un dólar.

150 Tucker, Benjamin (1973) "La relación entre el Estado y el Individuo", *Ibid.*, p. 141.

EDL– ¡Ah! ¿Entonces no se trata de una cuestión de llegar a un acuerdo?

F– No, se trata de una cuestión de coacción.

EDL– Pero, ¿no es esa una palabra un tanto suave? Yo lo llamo robo.

F– Ah, bueno, usted conoce la ley: dice que todas las personas de veinte o más años de edad que vivan en una ciudad al primer día del mes de mayo…

EDL– Sí, conozco lo que dice la ley, pero la ley es el mayor de todos los ladrones.

F– Puede ser. De cualquier modo, quiero el dinero.

EDL (mientras saca un dólar de su bolsillo y se lo entrega a Fenno)– Muy bien. Sé que usted es más fuerte que yo, porque usted tiene a un montón de otros ladrones detrás suyo y, sé que usted será capaz de quitarme este dólar si yo me negara a entregárselo. Si yo no supiera que usted es más fuerte que yo, tendría que empujarlo por los escalones. Pero dado que sé que es más fuerte, le entrego el dólar exactamente del mismo modo en que se lo entregaría a cualquier otro ladrón de caminos. Usted no posee más derecho a tomarlo, no obstante, que a ingresar a la casa y a tomar cualquier cosa sobre la que pueda posar sus manos, y no veo por qué no lo hace.

F– ¿Tiene usted su libreta de recibo de impuestos?

EDL– Nunca llevo un recibo por el dinero que se me roba[151].

Creo que, de esta situación, más allá de su efecto cómico, pueden extraerse varias cosas para subrayar.

Primero. La anécdota de Tucker muestra que el mandato de la ley no es otra cosa que la voluntad del Estado, que a su vez, en última instancia, no es otra cosa que un grupo de hombres que disponen o pueden disponer del uso de la fuerza física. Entonces, las relaciones jurídicas al interior del grupo que detenta la fuerza (entre los funcionarios, digamos) no pueden ser nunca

[151] La traducción pertenece a Martín Rempel, a quién agradezco la gentileza de haberla compartido. Publicación intitulada "A Seed Planted" extraida de: Tucker, Benjamin Ricketson (1897) *Instead of a Book. By a Man Too Busy to Write One; A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism*, Benjamin R. Tucker Publisher, Second Edition, New York, pp. 420-421.

iguales a las relaciones jurídicas al exterior de ese grupo (o sea, entre los funcionarios y los individuos). Esta desigualdad es una realidad constatable, inherente a todo Estado, aun en los llamados democráticos.

Segundo. Sin embargo, esa desigualdad palpable resulta encubierta o *naturalizada*, tanto para la buena conciencia de quienes se benefician de ella como para la desprevenida ingenuidad de quienes se perjudican con ella, por todo un aparato retórico y falaz de conceptos dados por sentado; por ejemplo: Estado, ley, "coacción". Para el proudhoniano Tucker, si a la expresión "la ley coactiva del Estado" se la desviste del aura retórica implícita que posee, resulta estrictamente equivalente a "la amenaza de un grupo de bandidos".

Tercero. Lo que persigue el editor de *Liberty* en su conversación con Mr. Fenno es lo mismo que persigue Tucker (el mismo editor de *Liberty*) al escribir la anécdota para sus lectores: contribuir al "desencantamiento" de esa buena conciencia y de esa cándida ingenuidad cotidianas con que se naturalizan o dan por supuestos como aceptables ciertos hechos e instituciones que no tienen más sustento que la arbitrariedad.

Cuarto. Quien no cree en esas ficciones y es plenamente consciente de que las obligaciones que le impone el Estado (sea éste de la forma que fuere, aun el llamado "democrático") no son diferentes de la amenaza que le profiere una banda de asaltantes para saquearlo, actuará racionalmente frente a ello: si puede evitarlo, lo evitará; si se ve constreñido a obedecer porque sus fuerzas son inferiores, también obedecerá; pero en ningún caso sentirá que falta a un *deber moral*. La moral anarquista de Tucker se reduce a un par de ideas simples: no "invadir" nunca a otro y cumplir los compromisos acordados *realmente* con otros en condiciones simétricas y por propia voluntad.

En fin, para el anarquismo, las normas jurídicas no son otra cosa que mandatos respaldados en la amenaza de la fuerza[152], y el Estado entendido como un gran sujeto garante del bien común no es otra cosa que una fantasmagoría ideológica que encubre la cruda realidad de la dominación de unos sobre otros[153].

Si bien la polémica a la que me referiré se da por fuera del pensamiento anarquista, Austin, un exponente de la Filosofía del Lenguaje realiza una caracterización del derecho semejante a la de Tucker. Sostiene que la clave para comprender el derecho es pensar que las normas son órdenes respaldadas por amenazas. Su afirmación se fundamenta en la cualidad peculiar de los actos de habla perlocucionarios, los cuales a través de actos de habla ilocucionarios logran efectos en aquellos a quienes van dirigidos. Austin rebela el poder de los enunciados jurídicos de hacer cosas con palabras, una prerrogativa de los funcionarios de Estado.

Por eso, no sólo el pensamiento, sino también la práctica anarquista se ha caracterizado por su rechazo intransigente al Estado, incluida su forma democrática-representativa. Para el anarquismo, en tanto el Estado pretende monopolizar legítimamente el recurso de la violencia invocando el orden social, lo que en realidad hace es generar gran parte de la violencia no estatal que dice venir a resolver. En los términos de nuestra

---

152 Austin, John L. (2008), *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Paidós, Barcelona. Puede encontrarse una respuesta que cuestiona esta postura en Hart, H.L.A. (2009) *El concepto de derecho*, Abeledo Perrot, Argentina, pp. 23-32. Hart distingue diferencias cruciales entre diversas formas de "imperativos" y muchas de ellas no implican necesariamente la amenaza o la recurrencia a la fuerza: "Mandar es característicamente ejercer autoridad sobre hombres, no el poder de causar daño, y aunque puede ir combinado con amenazas de daños, un mandato no es primariamente una apelación al miedo sino al respeto a la autoridad". Raz retoma la polémica en el punto en el que Hart la deja planteada: no será posible distinguir una banda de ladrones de una comunidad jurídica si no se introduce en la discusión el concepto de autoridad. La diferencia estaría radicada en la pretensión de autoridad que tiene el cobrador de impuestos, a diferencia del asaltante de caminos. Raz, Joseph (2011) *La autoridad del derecho*, Ed. Coyoacán, México.

153 Veremos luego que tal vez Kelsen haya tomado estas lecciones del anarquismo, aunque reformulándolas en función de su teoría pura del derecho y no ya como teoría política.

cuestión, se puede decir que para el anarquismo la comunidad jurídica (Estado) no es más que una banda de asaltantes, muy puntillosamente organizada (fuerzas policiales, juzgados, prisiones, etc.) que al pretender concentrar el empleo de la violencia, lo que hace, paradójicamente, es generar violencia como reacción de sus propias víctimas. Entonces, para el anarquismo, los grupos de bandidos comunes no son otra cosa, por lo general, que un *efecto* producido por una banda de criminales dominantes (Estado), que ideológicamente invoca como causa justificatoria de su existencia ese mismo efecto de criminalidad que produce. Así, el Estado sería la causa de los males que afectan a la sociedad y que dice venir a resolver.

En esta línea de pensamiento hay que evaluar la llamada violencia anarquista. Lo primero que hay que decir al respecto es que, sin embargo, sus pensadores más significativos no siempre justificaron la violencia como recurso de acción libertaria (Tucker mismo, por ejemplo, no lo hacía). El recurso a la violencia no es un punto esencial del pensamiento anarquista, y en todo caso los anarquistas han discutido mucho en qué casos podría resultar legítimo moralmente; y la mayor parte de las veces que la justifican es sólo como estrategia de resistencia y de defensa bien determinada. Para el anarquismo la responsabilidad última de la violencia la tiene el Estado y las instituciones autoritarias, religiosas y económicas que actúan en complicidad recíproca. Estas instituciones ejercen una violencia organizada y promueven como justificación del *statu quo* social un bagaje de ficciones ideológicas que lo sostiene. Para decirlo brevemente: los casos de recurso a la violencia que el anarquismo puede eventualmente avalar en términos morales no son aquellos en que se recurre a ella para conquistar o afianzar una posición de poder o dominio sobre otros (como es el caso de la violencia estatal), sino todo lo contrario: la violencia es concebida por el anarquismo como medio de resistencia o defensa de la libertad propia o ajena[154].

---

154 Russell, Bertrand (1961) *Los caminos de la libertad*, Hyspamérica, Buenos Aires, pp. 55-74.

4.6. La ley y la autoridad: Kropotkin

> *Si razonas en vez de repetir lo que se te enseñó: si analizas la ley y desnudas las nebulosas ficciones con que la han envuelto para ocultar su auténtico origen, que es el derecho del más fuerte, y su substancia, que ha sido siempre la consagración de todas las tiranías transmitidas a la especie humana a lo largo de su larga y sangrienta historia; cuando hayas comprendido esto, sentirás realmente un profundo desprecio por la ley.*[155]

4.6.1. El anarquismo científico

Kropotkin[156], conocido como el "príncipe anarquista" por su pertenencia a la nobleza rusa, continúa con la tradición crítica del análisis racional de la realidad social. Marcado fuertemente por el positivismo científico, su obra está basada en la observación, recopilación de datos empíricos y en los posteriores análisis. Estudió ciencias naturales y encontró en la Teoría de la Evolución un prisma por el que mirar la vida natural y social. Lo humano es parte de la cadena evolutiva, que rige todo lo vivo. La historia de la vida humana (y no humana) y lo que se llama, generalmente, "progreso" son, en realidad, la descripción de los procesos evolutivos, las transformaciones de las aptitudes de la especie para adaptarse a las diversas condiciones de vida.

En línea con los estudios de Darwin, Kropotkin observa que, en los procesos evolutivos, pueden observarse dos tendencias opuestas entre sí: la colaboración y la competencia. Ambas sirven para garantizar la supervivencia de la especie[157].

---

155 Kropotkin, Pedro (1977) "Llamamiento a los jóvenes", en *Folletos revolucionarios*, Tusquets, Barcelona, Tomo II, p. 105.

156 Piotr Alexeyevich Kropotkin, nació en Moscú en 1842. Fue un reconocido geógrafo, biólogo naturalista e historiador. En 1872 se afilió a la Internacional de los trabajadores. Será arrestado, juzgado y condenado por sus activismos y por ser uno de los teóricos más importantes del pensamiento anarquista. Muere en 1921 en Dmitrov.

157 Darwin, Charles (2002) *El origen de las especies*, EDAF, Madrid, capítulo III: "La lucha por la existencia". Darwin sostiene que la competencia es por quién deja más descendencia y esa sería la clave del éxito. Se compite organismo contra organismo dentro de la misma especie (por ejemplo, los

Pero Kropotkin, a diferencia de los darwinistas sociales, como Huxley, lo que intenta demostrar es que la competencia no es el único factor evolutivo. Kropotkin concluye en que la interpretación que Thomas Huxley hace de la teoría de Darwin es errónea[158]. No niega que existan tendencias de competencia —entre e intra-especies— pero considera que no son las más vitales para el proceso evolutivo: la competencia anida en la individualidad y produce desde allí una fuerza disgregante, centrífuga. Mientras que la colaboración se produce en el sentido contrario, de reunión de lo diverso. Para Kropotkin, lo que llamamos historia humana es resultante de las diversas maneras en las que la tensión entre estas dos tendencias se resuelve cada vez[159].

Colaboración	**Competencia**
Sociabilidad	Individualismo
Hospitalidad	Hostilidad
Solidaridad	Explotación
Carácter gregario	Centralismo
Aglutinante	Disgregante
Conservación	Destrucción
Costumbres	Leyes
Trabajo	Parasitismo
Comunidad	Estado
Movimiento centrípeto	Movimiento centrífugo
Genera uniones libres contractuales, autogestionadas	Genera órdenes coactivos, burocráticos y autoritarios

leones machos por las hembras o los pavos reales, etc.) ya sea por medio de combates físicos o rituales, como mecanismo de selección natural. También admite la obvia competencia entre especies próximas por los mismos recursos cuando estos son escasos.

158 Kropotkin, Piotr (1946) *El apoyo mutuo*, Américalee, Buenos Aires, pp. 19-21.

159 Kropotkin, Piotr (2001) *Palabras de un rebelde,* Edhasa, Barcelona, pp. 220-222.

Kropotkin dará enorme cantidad de pruebas empíricas de conductas cooperativas que lleva a considerarlas una condición necesaria para la evolución. Nada parece garantizar que la especie humana pueda sobrevivir si llegaran a desaparecer todas las acciones colaborativas, y en esto sigue a Darwin:

> Aún en el estado más imperfecto en que exista actualmente, el hombre es la forma animal más preponderante que ha aparecido en la tierra. Se ha esparcido con mucha mayor profusión que otro tipo alguno de organización elevada; todos le han cedido el paso. Debe evidentemente el hombre esta inmensa superioridad *a sus facultades intelectuales, a sus hábitos sociales, que le conducen a ayudar y a defender a sus semejantes* y a su conformación corporal.[160]

En relación a la tensión entre colaboración y competencia, Kropotkin desarrolla su noción de apoyo mutuo: la capacidad de colaboración que se basa en una necesidad de ayudarse mutuamente. No se trata de altruismo o de egoísmo, es una relación reflexiva (es decir, refleja, especular, recíproca) que implica "tratar a los demás como a uno mismo"[161]. Este "principio" —que en sentido estricto no lo es, ya que no está dado desde el inicio, sino que es un hábito— es común a todo lo viviente. Es agente de la evolución y, a su vez, es resultado de ella. La tendencia a la cooperación, que en principio puede ser pre-reflexiva, llega a hacerse consciente en los seres humanos en la medida en que se vuelven más racionales: sólo colaboración recíproca, no sólo intraespecífica sino incluso, a veces, entre especies diferentes, abre el camino a la supervivencia y a la evolución. El ser humano puede aprender de la observación de la naturaleza y de ella extraer enseñanzas casi en forma de consejo, más que como principios. No es innato, resulta de la experiencia. No es una ley natural, ni resulta del cálculo. No hay un Gran Autor, un Dios,

---

160 Darwin, Charles (1910) *El origen del hombre*, F. Sempere y Compañía, Valencia, pp. 114-115. El resaltado es propio. En esta misma obra, en el capítulo V: "Desarrollo de las facultades morales e intelectuales en los tiempos primitivos y en los civilizados", Darwin da gran cantidad de ejemplos que prueban la centralidad de las prácticas de defensa, cuidado, hospitalidad y colaboración como condición de la supervivencia del hombre.

161 Kropotkin, Piotr (1946) *El apoyo mutuo*, *Ibid*., pp. 275, 280, 336.

que los haya inscripto en nuestra alma, consciencia o razón. A lo sumo es una especie de instinto que se torna consciente en la medida que evoluciona la especie racional. No es un "derecho natural" en el sentido metafísico de las corrientes ius-filosóficas, sino que resulta de la experiencia vital. Frecuentemente funciona de modo irreflexivo —es decir, espontáneamente— pero puede hacerse consciente y toma diferentes nombres: por ejemplo, *amor universal* de los cristianos, *principio de utilidad* para los utilitaristas, *imperativo categórico* para Kant. Para Kropotkin es el fundamento de la igualdad, que en realidad no es más que la reciprocidad del trato: doy a los demás lo que querría recibir en circunstancias semejantes. Es la base de las relaciones mutuas de la cooperación que garantizan la supervivencia como especie[162]. Para el anarquismo, recordemos la expresión que caracteriza sus prácticas y representa su pensamiento: "ni explotador, ni explotado", o lo que es igual, "esfuerzo propio y ayuda mutua". Mientras todo aquello que se reviste de autoridad proclama diferencias en las que se busca ocultar sólo cuestiones de privilegio. Esta capacidad de colaboración que tienen las especies se pone en clara evidencia especialmente en las situaciones de peligro, donde las comunidades se han auto-organizado para darse auxilio, prescindiendo de las jerarquías e intermediarios que autoricen acciones[163].

Su análisis crítico de la autoridad se estructura en torno a las siguientes preguntas ¿por qué la ley aparece como la respuesta a todos los males? ¿Por qué debemos obedecer a aquello que nos resulta desventajoso y en cuya regulación tampoco hemos participado? La respuesta para Kropotkin está en la educación: hemos sido disciplinados. La formación en las escuelas está orientada a la construcción de un ser dócil y sin pensamiento autónomo. Se nos educa en el hábito de la sumisión y la obediencia como condición de una falsa igualdad: "todos obedecen, debes obedecer"[164]. Se instaura la obediencia como virtud moral

---

162 Kropotkin, Pedro (1977) "La moral anarquista", en *Folletos revolucionarios*, Tusquets, Barcelona, Tomo i, p. 108.

163 Kropotkin, Pedro (1977) "La moral anarquista", *Ibid.*, Tomo i, pp. 101, 110-111.

164 Kropotkin, Pedro (1977) "La moral anarquista", *Ibid.*, Tomo i, p. 87. También en Kropotkin, Piotr (2001) "La ley la autoridad", en *Palabras de un rebelde, Ibid.*, p. 216.

y cívica. Progresivamente, la humanidad va así volviéndose dependiente de los órdenes normativos heterónomos, cayendo en una espiral donde cada vez participa menos en la creación de las cada vez más y más leyes. En cuanto a la explicación que Kropotkin brinda de la inflación de la ley y de la centralidad cada vez mayor de la autoridad en la vida de las personas, conviene distinguir (aunque podrían ser complementarias) dos tipos de argumentación: una que llamaré "teórica-especulativa" y otra que llamaré "histórica".

α. La explicación teórico-especulativa:

El carácter de esta argumentación es hipotético, es decir, que no hay modo de comprobarla, aunque resulta útil para dar respuesta a la pregunta ¿cómo llegó la ley a regular de modo heterónomo casi todos los aspectos de la vida humana, legitimando privilegios y desigualdades? Kropotkin nos remonta a un estadio primitivo de la humanidad, donde las respuestas a las preguntas en torno a los fenómenos naturales tenían connotaciones animistas. Es decir, que se humanizaba la naturaleza, dado que proyectar en él los rasgos humanos ya es un modo de intentar comprender el mundo. Si el volcán erupciona, entenderé que está furioso: no conozco el mecanismo geológico que lo lleva a ese estado, pero conozco la furia en mí y la proyecto. Kropotkin especula que alguno trató de "comprender" al volcán y comunicarse con él, oficiando de "intermediario". Así es como aparece la figura del *sacerdote*, el gran traductor de lo sagrado. Su apoyo estaba en el miedo y en la falta de reflexión, y obtuvo privilegios por su cercanía a lo incomprensible por otros. Así es como nace la fe, sus iglesias y los ministros de lo trascendente. Se introduce, de su mano, la distinción entre lo trascendente y lo inmanente; lo sagrado y lo profano; lo santo y lo hereje; fidelidad e infidelidad a los dioses[165].

La aparición de la fuerza institucionalizada está estrechamente asociada a la descripción anterior, ya que es convocada por el sacerdote a los fines de ponerse al servicio de la fe. Así hace su aparición la figura del guerrero, que es el más fuerte o bien el más astuto, o bien aquel al que todos temen por su capacidad de hacer daño.

165 KROPOTKIN, Piotr (2001) *Palabras de un rebelde, Ibid.*, pp. 222-223.

Es decir, que la obediencia al guerrero también tiene su causa en el miedo, no sólo a este justiciero, sino también a los enemigos internos y externos, en nombre de los cuales fue convocado. A diferencia del miedo que infunde el sacerdote, cuya fuente es sobrehumana, el miedo al guerrero es del orden de lo humano. La fundamentación es que la fuerza está justificada en nombre del bien de todos. No sólo el uso de la fuerza como castigo y modo de control se justifican en este acto, sino también los privilegios de los que ahora disfrutan ambos. Generalmente, se los exime de las tareas de producción, puesto que están abocados a tareas con más nobles fines, dado que se trata del bien de la comunidad toda. Esta es la primera forma que toma el Estado, en la que se cristaliza la relación mando-obediencia, otra desigualdad[166].

Así es como aparecen las primeras leyes, que serán religiosas (basadas en el engaño de la superstición). También aparecen las primeras leyes policiales (basadas en el miedo a la violencia del castigo). Están aquí en germen las dos instituciones enemigas de la libertad y de la igualdad, pues en aras de cristalizar sus privilegios, forman casa, profundizando las asimetrías. Y comienzan a vivir parasitariamente mejor que aquellos que realizan el trabajo material de producir bienes. De este modo se volverán ricos, a costa del miedo y del engaño, viviendo del trabajo de otros. Las leyes que estas instituciones promulgan refuerzan las tendencias hostiles y egoístas, propiciando solamente la colaboración vertical, jerárquica. Tienden, en consecuencia, a desactivar las instancias de colaboración horizontal, desestimulando las tendencias solidarias de la sociedad.

β. La explicación histórica:

El punto de partida es la animalidad básica del ser humano, cuyo progreso se lee en el alejamiento de esa condición. En su interpretación de Darwin, Kropotkin asigna a las tendencias socializadoras la capacidad de organización social "de abajo hacia arriba", en uniones libres y voluntarias de producción. Estas unidades eran autónomas e igualitarias, y han tenido lugar recurrentemente en la historia, como resultado de haberse sobrepuesto a las tendencias centralizadoras que

[166] Kropotkin, Piotr (2001) *Palabras de un rebelde, Ibid.*, p. 225.

buscan concentrar la administración de poder. Tal ha sido el caso de las *polis* griegas y de las ciudades autónomas de la Edad Media de los siglos XI-XIII. Se distinguen de los órdenes imperialistas y de los cesarismos-romano-eclesiásticos que resultan de la unión de las jerarquías sacerdotales y guerreras. Pero las comunas medievales, integradas por hombres libres, terminaron sucumbiendo. Poco a poco se fueron formando y distinguiendo en clases sociales. Se sumó a ello la controversia entre la vida del burgo y la del campo. Paulatinamente, el profesional de la justicia (el juez) reemplazó a los mediadores y componedores entre iguales y un ejército profesional, bajo el mando del guerrero, se sustituyó a la milicia popular; ambos, juez y guerrero, sostenidos por la complicidad de sacerdotes e iglesias. Todo esto, financiado por los impuestos pagados por quienes producen bienes a través del trabajo material. Tal proceso de centralización de la administración requiere de recursos que garanticen su permanencia y su expansión, por ello está presupuesto el belicismo como política pública. Un orden semejante sólo puede sostenerse a través de un sistema de leyes que regulen la verticalidad del orden entre quienes mandan y quienes obedecen. Pero, a pesar de ello, "siempre ha habido reacciones comunales para reconquistar las libertades perdidas, recurrentemente sofocadas por el poder centralizador".

Uno de esos momentos fue la Revolución Francesa, ocasión en la que los desposeídos vieron una oportunidad para poner fin a los abusos de la desigualdad. Los *sans-culottes* vieron en las leyes una posibilidad de materializar la igualdad, de ponerle un límite a la arbitrariedad y a la violencia del pasado. En el contexto de una sociedad estratificada y tan desigual, integrada por sacerdotes, militares, nobleza, élites burguesas, la ley se presentaba como una respuesta-rasero (igualadora) a la que quedarían todos subordinados por igual. La ley aparecía entonces como una coraza que podía resguardar al débil frente al poderoso. Así es como fue aceptada.

> […] es necesario haber derramado sangre del corazón para comprender, al saber las atrocidades que cometían en esa época los nobles con los hombres y mujeres del pueblo, la influencia mágica que las palabras "igualdad

> ante la ley, obediencia a la ley, sin distinción de nacimiento o de fortuna" habían de ejercer, [...] [El hombre del pueblo] se vio reconocido por ese principio, al menos en teoría, en cuanto a sus derechos personales, el igual a su señor. Los que hicieron esta ley prometieron igualmente atender al señor y al hombre de pueblo: proclamaron la igualdad delante del juez del pobre y del rico. Esa promesa ha sido un engaño.[167]

Si bien representó un progreso en aquella época, hoy sabemos que la ingenuidad llevó a los revolucionarios a confiar y a "abrazar las leyes". Pero lo que estas significaban era la renuncia a su libertad, y con ello abrazaban su condición de súbditos. La ley y la autoridad fueron acogidas por el pueblo como un asaltante de caminos que finge ser un viajero perdido, confiado en la hospitalidad que mueve a la especie humana. Pero sólo fue su estrategia para sacar provecho de la distracción, del *chantage* emocional. A la Revolución le siguieron hechos oscuros: jacobinismo, gobiernos reaccionarios y Napoleón. Los autores y gestores de las leyes siguieron siendo las fuerzas hostiles, con vocación de guerreros, jueces y sacerdotes, que conocen los reductos y los discursos para hacer fluir las tendencias disolventes. Entonces se da la perversa situación de que "los hombres, queriendo ser libres, comienzan por pedir a sus amos que los protejan, modificando las leyes creadas por esos mismos amos"[168].

4.6.2. Las leyes de los ladrones

Entonces, las leyes fueron hechas para garantizar "los frutos del pillaje, de la servidumbre y de la explotación". La ley y el capitalismo son fenómenos que se desarrollaron en forma paralela. Ahora el fuerte también es rico e impone su voluntad a través de las leyes. Por eso el Estado promueve el legalismo: porque todos "sus" problemas se resuelven mediante leyes.

---

[167] Kropotkin, Piotr (2001) *Palabras de un rebelde, Ibid.*, pp. 215-216.

[168] Kropotkin, Piotr (2001) *Palabras de un rebelde, Ibid.*, p. 217.

No así los de la sociedad, que quedan en manos de la complejidad del abarrote de normas, al mismo tiempo que aumenta el área de incumbencia de los burócratas normativos. Se constituye entonces una clase confeccionadora de leyes que legisla sin saber sobre qué legisla. Los mismos legisladores deciden sobre saneamiento de las poblaciones sin saber de higiene; sobre armamento del ejército sin conocer un fusil; sobre educación, sobre política internacional, sin olvidarse nunca de la financiación, de la coacción, de la cárcel, promoviendo la delación y la deshumanización de los policías, entendidos como hombres que cazan hombres[169].

Para quienes argumentan que las leyes son útiles, veamos qué tipo de leyes son las que conforman la mayor parte de los órdenes normativos jurídicos. Podríamos dividir las leyes de un sistema, respaldado por el Estado, en tres grupos de leyes: 1) las que aseguran y garantizan la propiedad privada, cuya consecuencia es la reproducción de la desigualdad y la opresión de clase; 2) las que organizan el poder político del Estado, que responden a los intereses del primer grupo de leyes; 3) las concernientes a la protección de las personas, que son las que sirven para justificar el poder centralizador y arbitrario del Estado. Es decir que cuando se busca justificar la existencia del derecho, como la herramienta que debe ser valorada y respetada para la convivencia pacífica, es solamente en base a esta pequeña cuota de concesiones. Aun así, estos limitados derechos, casi siempre son otorgados como prerrogativas individuales, desautorizando los saberes comunales, las tradiciones y la colaboración horizontal. Tal y como ocurre con la objeción de conciencia que está contemplada en la Constitución, pero no así la Desobediencia civil o el Derecho de resistencia. Además, las garantías reconocidas, que generalmente se revisten de reivindicaciones progresistas, en realidad son restitutivas de represiones y prohibiciones anteriores. La ley es, entonces, un instrumento de degradación de la libertad y de la autonomía, y de la moral, porque los fines que dice perseguir son falsos.

169 Kropotkin, Piotr (2001) *Palabras de un rebelde, Ibid.*, p. 218.

4.7. La peste, la bestia, el monstruo: Most

> *[...] mientras los desposeídos, a pesar de sus tenaces esfuerzos, quedan totalmente impedidos de volverse propietarios, por otro lado, estos se hacen más ricos día a día sin producir nada ellos mismos y extrayendo su creciente botín de la clase trabajadora. Si por casualidad algún desposeído se hace rico, esto no es a causa de su trabajo sino por haber tenido la oportunidad de especular con el trabajo productivo de otros y aprovecharse del mismo.*[170]

Johann Most[171] llegó en 1882 a Nueva York, luego de haber sido perseguido, enjuiciado y encarcelado en Alemania y en Inglaterra. Fue víctima de la feroz persecución desatada en Europa como represalia por los hechos de la Comuna de París y por la ola de atentados que le sucedieron. Eran años de prohibiciones y represión para las ideas, los activismos de izquierda, la prensa y todo acto que fuera considerado disidente. En Estados Unidos, Most retomó su activismo. Participaba activamente de mítines. Poseía dotes como orador, con gran capacidad comunicativa. Utilizaba metáforas potentes y seductoras, con las que fascinaba y encendía a los auditorios.

Ettore Zoccoli, propone una clasificación de los tipos de anarquistas[172]: distingue entre teóricos, divulgadores y agitadores anarquistas. Pero el caso de Most vulnera esas categorías a causa del tipo de activismo que lo caracterizó: fue un protagonista de

---

170 Most, Johann (2014) “Proclama de Pittsburg”, en *La peste, la bestia y el monstruo*, Libros de Anarres, Buenos Aires, p. 86.

171 Johann Most nació en Augusta, Alemania, en 1846. Perdió a casi toda su familia en una epidemia de cólera. Creció en la miseria. A los 20 años, tomó contacto con el movimiento obrero internacionalista. Fue un activista anarquista considerado “El personaje más peligroso que había pisado jamás los Estados Unidos”. Murió en 1906 de una pulmonía, en Cincinnati, Estados Unidos.

172 Zoccoli, Éttore (1908) *La anarquía*, Biblioteca Sociológica Internacional, Barcelona.

la movilización anarquista, pero también realizó tareas de divulgación periodística y fue un inquieto agitador. Por estas razones, fue considerado por las fuerzas de seguridad de los Estados Unidos, quienes emprendieron contra él –y con desproporcionada violencia– tácticas de acoso y persecución, que terminarán con su encarcelamiento y condena más allá de su inocencia o nula responsabilidad en los hechos que se le imputaban. Sus ideas se vieron plasmadas en su ya legendaria publicación periódica llamada *Freiheit* – dirigida al proletariado alemán, a quienes llegaba de manera clandestina.

> Hay que hacer agitación para lograr organizarse, y hay que organizarse para poder rebelarse. Estas pocas palabras señalan el camino que deben seguir los trabajadores para liberarse de sus cadenas. [...]; y todos los gobiernos, tanto los monárquicos como los republicanos trabajan mancomunados para oponerse a cualquier movimiento surgido de los sectores trabajadores pensantes[173].

Most también mantiene el diálogo con los preceptos de la Revolución Francesa, para mostrar cómo el anarquismo se enraíza en esa tradición. Pero, al mismo tiempo, denuncia la candidez de creer que alcanza con declamar que los principios existen para que sean efectivos. Precisamente, para poner fin a las ficciones que sostienen el sistema de expropiación del trabajo y la dominación, es necesario adoptar una actitud crítica ante la realidad y ello implica poner límites a esta suerte de "pensamiento mágico". Por esta razón, como parte de ese mismo proceso de desmitificación y de des-sujeción, Most renombra los obstáculos que impiden su realización, ya no con la clásica negación, sino utilizando figuras metafóricas para ilustrar acabadamente los efectos nocivos de su falsificación práctica. El esquema, con la caracterización originalísima de Most, sería el siguiente:

173 Most, Johann (2014) *La peste, la bestia y el monstruo*, Libros de Anarres, Buenos Aires, p. 87.

Principios de la Revolución Francesa	**Elementos del lema anarquista**	**Metáforas negativas de la crítica anarquista**	**Instituciones que representa**
Libertad	Ni Dios	La Peste	Iglesia
Igualdad	Ni patrón	La Bestia	Propiedad privada
Fraternidad	Ni Estado	El Monstruo	Comunidad jurídica

La Peste de Dios: de esta manera es como Most llama a la creencia religiosa. De este modo establece así un paralelo conceptual con la representación de las epidemias que arrasaban con comunidades enteras en la Edad Media. La considera la peor de todas las pestes, su peligrosidad radica en que sus gérmenes actúan directamente sobre la racionalidad. El efecto inmediato es la anulación del pensamiento claro y vuelve imbéciles a las personas. En consecuencia, se vuelven incapaces de ver con claridad la ilusión a la que están adhiriendo. Es un texto de inspiración bakuniana, ya que muestra la co-implicación y la complicidad entre el orden eclesiástico y el orden político. Pero la influencia de Bakunin se torna evidente sobre todo cuando señala el carácter anti-moderno y anticientífico de la religión. Es anti-moderna porque retrotrae a la humanidad a su estado primitivo de sin-razón, porque cancela la autonomía del pensamiento y porque reduce a las personas a una minoría de edad, necesitada del tutelaje. Esta peste contagiosa deja a las personas convertidas en marionetas temerosas de fantasmas.

> Por lo tanto, la ciencia natural hace de Dios (y de su supuesta creación del hombre) un enorme ridículo. Pero ¿de qué sirve todo esto? Dios no haría payasadas. Tengan sustento científico o suenen como cháchara tonta, él ordena creer en sus cuentos; si no lo haces, dejará que venga el diablo, su competidor, y te tome entre sus garras, supuestamente muy incómodas. Porque en el infierno no sólo hay quejidos y rechinar de dientes, sino que arde un fuego eterno, un incansable gusano roe tu alma y todo el aire huele terriblemente a azufre y brea quemada. Se supone que el hombre, ya sin cuerpo, es expuesto a todas estas molestias. No posee ya carne, pero su carne es horneada; ya se le han

> caído o podrido sus dientes, pero igual rechinan; no tiene garganta ni pulmones, pero aúlla; carece de nariz, pero tiene olfato; y todo ello por el resto de la eternidad. ¡Un diablo de dios![174]

La estructura interna del texto tiene la forma de una discusión en la que se confrontan los relatos bíblicos con el análisis científico. En algunos casos, sencillamente, se aplica un razonamiento de la lógica o al más llano sentido común. Una vez hecho el diagnóstico, Most describe los remedios para este mal y nos da sabios consejos sobre las formas de evitar y de combatir a la peste[175].

La Bestia de la Propiedad, se llama el texto en el que Most juega con la doble interpretación respecto de si la bestia es la propiedad o el propietario. En este caso la argumentación tiene inspiración proudhoniana, y el eje del análisis consiste en señalar la incompatibilidad entre la propiedad privada y la sociabilidad. La existencia de ambos en el seno de una comunidad es imposible, porque representan tendencias opuestas. Incluso Proudhon sostiene que son incompatibles, aunque podrían compatibilizar, pero no pacíficamente. La apropiación de la tierra y de los otros medios de producción es asegurada mediante el uso de la fuerza avalada por el Estado y su aparato represivo y policial. La mayor parte de la población es así excluida de los medios de supervivencia y queda en condiciones tales que no tiene más opciones que la moderna "esclavitud" asalariada. Para ello, cuentan con un sistema jurídico que legitima contratos espurios e indignos.

> Ya sea por la fuerza bruta directa, por la astucia o por el fraude, esta horda se ha apoderado desde hace mucho tiempo del suelo con todas sus riquezas. Las leyes sucesorias y sus derivadas, junto con las leyes del intercambio, han dado un barniz "venerable" a este robo, y por lo tanto han mistificado y ocultado el carácter de tales acciones. Por esta razón, la "bestia de la propiedad" no es reconocida como tal (es decir, como una aberración bestial), sino que, por el contrario, es adorada con santo temor[176].

174 Most, Johann (2014) *Ibid.*, p. 25.

175 Most, Johann (2014) *Ibid.*, pp. 23-38.

176 Most, Johann (2014) *Ibid.*, p. 39.

La ambición insaciable de la bestia lleva a la acumulación que genera desigualdad. La condición de posibilidad de esta acumulación es la explotación: sólo es posible porque quienes producen los bienes no reciben sino migajas de las ganancias. La bestia, insaciable y voraz, genera competencia, enemistad y finalmente hostilidad entre quienes luchan por satisfacer a la sedienta criatura, por lo que debería ser erradicada. Hasta aquí su *pars destruens*.

Al igual que en *La Peste de Dios*, Most propone instancias de resolución para acceder a un nuevo orden. En su *pars construens* tiene cuidado de ofrecer un plan lo suficientemente flexible como para eludir el dogmatismo de futuro. Most está advertido de que nada puede anclar las voluntades aún desconocidas de las personas que intentarán realizar la sociedad libre. Ante la pregunta frecuente de ¿cómo haremos para vivir organizadamente? Most responde con la estrategia de los "contratos libres" de producción: un anarco-contractualismo –de inspiración proudhoniana– que consiste en una alternativa al contractualismo de Estado. La diferencia entre uno y otro tipo de contrato político es que el contrato libre es conmutativo, limitado, puntual y rescindible; mientras que el contrato clásico implica la enajenación total. Esta parte propositiva también implica, necesariamente, una educación anti-dogmática, la comunidad de bienes, la redistribución de espacios habitacionales, la anulación de códigos y legislaciones.

El Monstruo social, la última pieza de este trinomio, es la imagen elegida por Most para representar el carácter exclusivamente coercitivo del Estado. Este pone al servicio de los explotadores y de su parasitismo toda su capacidad represiva a través de las fuerzas policiales, juzgados y prisiones. Así considerado, el Estado no es más que el *can cerbero* al servicio del amo de turno, que en este caso no es sino la Bestia de la Propiedad. La Bestia le recuerda que se deben sostener mutuamente, que son el uno para el otro.

> Una ley es una norma respaldada en una maquinaria de obediencia compulsiva: detrás de la ley se yergue el tribunal, el comisario, la policía, el verdugo, etc. ¿Y quién puede desear todo eso? Nadie, suponemos.

> En el plano moral, el Estado, el gobierno y las leyes son las principales causas de vicio y de crimen. Pero cuando desaparezcan esas causas también desaparecerán sus efectos.[177]

El Monstruo protege a la Bestia de quienes quieran tocar sus propiedades, porque su avaricia la lleva a ser desconfiada y piensa que todos quieren arrebatarle los bienes que ella arrebató a otros. El imperio del Monstruo se basa en la obediencia que genera el temor de desatar la furia desenfrenada y ciega de este *Leviathan*, tal y como lo llamara Hobbes. En este escrito Most ya puede dar cuenta de la estrecha relación que existe entre estos tres elementos, que combinados generan las condiciones de posibilidad de un dominio de siglos: la iglesia estupidiza, la propiedad degrada moralmente y el Estado domina desde el temor para que nada se atreva a cuestionar el orden imperante: lo que se dice toda una banda de ladrones.

4.8. Precisiones del modelo

Al terminar este capítulo que toma al anarquismo como ejemplo de modelo de teoría crítica, concluyo también con todo el esquema de modelos de teorías políticas sobre la cuestión de este ensayo (la distinción entre Estado y banda de ladrones). Por eso, a modo de resumen y antes de pasar a considerar el modelo de la teoría del derecho, quisiera hacer una puesta en claro de lo visto hasta el momento.

a. En sus orígenes en la Antigüedad, la filosofía política nace entrelazada con la metafísica idealista, la teoría del conocimiento y la filosofía moral. Podemos decir que sólo a partir de la Modernidad comienzan a deslindarse las disciplinas científicas como las conocemos hoy día, gracias a una creciente conciencia de los diversos usos del lenguaje. Ya en los inicios del pensamiento político moderno podemos establecer una clara diferencia entre describir y explicar la realidad fáctica tal cual es y postular, di-

[177] Most, Johann (2014) *Ibid.*, p. 60.

señar o soñar modelos de orden social deseables o presentados como tales. En efecto, las obras, casi contemporáneas podríamos decir, de Maquiavelo y de Tomás Moro, son una clara prueba de que se hace consciente una distinción precisa entre teorías explicativas y teorías normativas. Tanto Maquiavelo como Moro poseen esa nueva conciencia: Maquiavelo en *El príncipe* dice expresamente que va a dar cuenta de la realidad y no a postular lo que cree deseable (para ello ha escrito otro libro, *Discursos sobre las décadas de Tito Livio*, donde no oculta sus ideales normativos republicanos), y Tomás Moro en *Utopía* (no-lugar, ninguna parte), ya desde el título nos da entender que lo que se describe es un ideal de orden social inexistente, o existente sólo en el deseo de la imaginación, al menos hasta el momento (es más, si se observan los pocos pasajes en que los protagonistas de la obra se refieren a la realidad fáctica de su tiempo, se verá que coincide más o menos con las descripciones y explicaciones de Maquiavelo en *El príncipe*).

b. Entonces, puede decirse que casi desde los inicios de la Modernidad ya podemos diferenciar con claridad entre teorías políticas que hacen un uso descriptivo, no valorativo ni prescriptivo, del lenguaje, y teorías políticas que hacen un empleo normativo del lenguaje. Unas buscan, en primer lugar, dar cuenta de la realidad política tal como se presenta; las otras buscan, antes que nada, motivar conductas o generar deseos en pos de un cierto orden político presentado como deseable, como ideal a perseguir. Así, podemos hoy clasificar –incluso en retrospectiva más allá de la Modernidad– a todo discurso político con pretensiones de sistema (es decir, de teoría) según esos dos usos muy diferentes del lenguaje.

c. Sin embargo, después de la Revolución Francesa, y especialmente ya en el siglo XIX, comienza a aparecer, en paralelo con el surgimiento y desarrollo de la sociología y de la economía política, un tipo especial de análisis que llamamos “crítica”. En líneas generales, este tipo de discurso teórico recurre a un uso descriptivo/explicativo del lenguaje, aunque subsidiariamente pueda también esgrimir argumentos morales o normativos

(pero también puede no hacerlo, ya que no es su nota definitoria). La peculiaridad de la crítica es que al abordar la realidad fáctica toma también en cuenta como parte de esa misma realidad a los discursos y teorías (explicativas o normativas) que circulan socialmente para justificarla, encubierta o abiertamente, y reproducirla. Es en este sentido que hemos dicho antes cómo la crítica es una suerte de observación de segundo grado, que da lugar a teorías acerca de las causas no vistas y de los efectos pragmáticos de otras teorías sobre la misma realidad de la que pretenden dar cuenta.

d. Así, dentro de la categoría general de "teorías políticas", se distinguieron tres modelos para plantear la cuestión de la diferencia entre comunidad jurídica y banda de ladrones: el de las teorías políticas normativas, el de las teorías políticas descriptivas / explicativas y el de las teorías políticas críticas.

e. El planteo, consciente o no, de la cuestión por parte de las teorías políticas normativas se puede resumir en la pregunta: ¿cómo *debería ser* una comunidad jurídica (régimen político) para ser considerada moralmente diferente de una vulgar banda de forajidos? Obviamente, se pueden dar muchas respuestas según diversos criterios a una pregunta formulada en esos términos. En el capítulo II he intentado mostrar tres tipos de respuestas diferentes tomando como ejemplos los sistemas de Platón, de Agustín y de Rousseau.

f. El planteo, también consciente o no, de la cuestión por parte de las teorías políticas descriptivas / explicativas se puede resumir en una pregunta diferente: ¿cómo se diferencian de hecho, sin connotaciones morales, una comunidad jurídica (orden o régimen político) y una banda de forajidos? Acá también, aunque ya no tan obviamente, se puede dar más de una respuesta según diversos criterios. En el capítulo III he intentado mostrar también algunos ejemplos de respuestas diferentes tomando como casos a Sócrates en *Critón* (de Platón), a Trasímaco en *República* (también de Platón), a Maquiavelo en *El príncipe* y a Hobbes en *Leviathan*.

g. Por último, también consciente o no (aunque generalmente más consciente que no), el planteo de la cuestión que hacen las teorías políticas críticas se puede resumir en las siguientes preguntas. En primer lugar, una pregunta que es un cuestionamiento sobre el mismo modo de plantear la cuestión por parte de las teorías anteriores: ¿es posible diferenciar, tanto de hecho como idealmente, entre una comunidad jurídica y una banda de forajidos? ¿Preguntar dónde radica la diferencia o dónde debería radicar, no supone ya, desde el vamos, que es posible hallar esa diferencia? Y luego, en segundo lugar, tras mostrar que no hay de hecho ni idealmente diferencia posible: ¿qué papel cumple la creencia de que hay o puede haber una diferencia tal?; ¿cómo opera sobre la realidad esa misma creencia?; ¿qué oculta o qué encubre?

h. Cuando estas preguntas se dirigen al fenómeno del Estado, de modo radical, el cuestionamiento muestra que las instituciones del poder político están estrechamente entrelazadas, más precisamente, se co-implican, se apañan, con el orden jurídico (derecho) y con el sistema de propiedad privada. Específicamente, es el caso de los análisis de Godwin, Proudhon, Tucker y Kropotkin. Entonces, así como el anarquismo consiste en una postura anti-Estado, ha de ser también anti-derecho, en el sentido de un sistema normativo coactivo que es el ordenamiento de la autoridad ejecutora de los imperativos. También ha de abogar por cambiar la relación de propiedad (específicamente, de los medios de producción, los que se busca sean colectivizados por quienes los laboran). Pero no será solamente un pensamiento en contra del Estado y la explotación, sino que será, fundamentalmente, una crítica radical de los mismos. En Kropotkin, el abordaje del sistema de leyes es crítico en un sentido técnico; es decir, que metodológicamente tiene la intención de mostrar las condiciones de posibilidad del fenómeno jurídico. Este modo particular de reflexión orientado a poner de manifiesto los supuestos y fundamentos (falaces) de las instituciones y sus ordenamientos es la modalidad de análisis específica del anarquismo.

i. A pesar de las diferencias entre las teorías anarquistas, todas tienen en común la instancia metodológica del *pars destruens*. Lo que las conduce teóricamente a estar en contra de la justificación de la desigualdad que busca legitimar la opresión y la expoliación de lo producido por la fuerza colectiva. Este momento se resume en la negación de las instituciones de poder —la Iglesia, la propiedad privada, la familia, la escuela, el Estado— como un límite a la dominación. Esta modalidad crítica tiene como efecto hacer visibles las cristalizaciones de jerarquías y su dinámica de des-igualación naturalizadas como estrategia de reproducción de las asimetrías. En este panorama, el Estado no es una institución más, sino que es la condición de posibilidad de la institucionalización de un sistema de imperativos que consagra la obediencia en un orden no equitativo, bajo la amenaza de castigo para quienes no se subordinen a él.

j. Este enfoque metodológico cuenta con una complejidad: la crítica anarquista se sabe a sí misma como una observación situada espacio-temporalmente, por lo que también se asume relativa. Este es un punto sensible para la gran mayoría de las teorías, pero en el caso particular del anarquismo este peligro está salvado por su propia esencia anti-dogmática. La etimología de la palabra *an-arquía* lleva en sí misma esa carga de la negación de cualquier fundamento último y absoluto, en el cual fundar las jerarquías y privilegios.

Capítulo 5
Modelo de la teoría del derecho

> *[…] la norma fundamental sólo se supone cuando el orden que de ella deriva es eficaz, de modo que un sistema entero puede perder validez si deja de ser cumplido o aplicado en general; por ejemplo, como efecto de una revolución. Es más: lo que diferencia a un Estado de una banda de ladrones es que esta segunda no tiene eficacia duradera.*[178]

5.1. Disolución de los dualismos ideológicos: Kelsen

Todas las posturas teóricas que he analizado, o bien se dan en el contexto de un debate en torno a la justicia (teorías políticas normativas), o bien se dan en relación a una interpretación de la *Realpolitik* (teorías políticas descriptivas / explicativas) o bien se dan en torno a las fantasmagorías que nos hacen ver distorsionada a la realidad y nos impiden actuar racionalmente ante ella para transformarla (teorías políticas críticas). Encontramos en todas ellas variadas líneas de argumentación relacionadas con el derecho, pero referidas a cuestiones metafísicas, religiosas, morales, o a aspectos fácticos (sean sociológicos o físico-naturales), o referidas a condicionamientos tanto fácticos como ideológicos. En ninguno de estos casos se pretende distinguir el fenómeno jurídico en su autonomía, es decir, en su carácter puramente jurídico. Y esto es precisamente lo que intenta hacer Hans Kelsen en su *Teoría pura del derecho*. Desde un programa teórico así, entonces, se vuelve imprescindible diferenciar específicamente al derecho y a

---

178 Guibourg, Ricardo (1986) *Derecho, sistema y realidad*, Editorial Astrea, Buenos Aires, p. 17. En el citado fragmento Guibourg está describiendo la postura kelseniana, para luego mostrar las limitaciones teóricas que la solución de Kelsen implica, que sólo hallaría respuestas en una salida "fáctica", restando de este modo pureza a la teoría. Ver también pp. 22-24.

la ciencia que lo estudie, no sólo de la moral, de la religión y de la metafísica, sino también de la política, de la psicología, de la sociología empírica y de las ciencias naturales[179].

El objetivo principal de la *Teoría pura del derecho* está expresado claramente desde la primera página del libro:

> En cuanto teoría pretende, exclusiva y únicamente, distinguir su objeto. Intenta dar respuesta a la pregunta de qué sea el derecho, y cómo sea; pero no, en cambio, a la pregunta de cómo el derecho deba ser o deba ser hecho. Es ciencia jurídica; no, en cambio, política jurídica. [...]
>
> En manera enteramente acrítica, la jurisprudencia se ha confundido con la psicología y la sociología, con la ética y la teoría política. Esa confusión puede explicarse por referirse esas ciencias a objetos que, indudablemente, se encuentran en estrecha relación con el derecho. Cuando la Teoría pura del derecho emprende la tarea de delimitar el conocimiento del derecho frente a esas disciplinas, no lo hace, por cierto, por ignorancia o rechazo de la relación, sino porque busca evitar un sincretismo metódico que oscurece la esencia de la ciencia jurídica y borra los límites que le traza la naturaleza de su objeto.[180]

Y en función de ese objetivo estrictamente teórico, descriptivo / explicativo, Kelsen opera una suerte de disolución de dualismos conceptuales tradicionales en el discurso de los juristas, dualismos que contaminan la *pureza* de la teoría con elementos extra-jurídicos (ideológicos) y que, por lo tanto, obstaculizan el desarrollo de una auténtica ciencia del derecho.

De toda la serie de dualismos que Kelsen disuelve, creo que los dos más importantes, para nuestro tema, son el dualismo derecho natural / derecho positivo y el dualismo Estado / derecho.

Obviamente, la disolución de la dicotomía derecho natural / derecho positivo es consecuencia de la tajante distinción kelseniana entre moral y derecho o, más específicamente, entre normas morales y normas jurídicas[181]. Una vez estipulada esa distinción, tanto entre objetos (normas morales y normas jurídicas) como

179 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho, Ibid.*, p. 15.

180 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho, Ibid.*, p. 15.

181 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho, Ibid.*, pp. 71-83.

entre sus respectivas disciplinas de estudio (ética y ciencia del derecho), no cabe más que inferir la irrelevancia metodológica total de las teorías y cuestiones morales en las teorías y cuestiones jurídicas. Estos son los términos en los que el dualismo característico de las posturas iusnaturalistas dominantes queda desactivado; no es una teoría científica, sino moral (y por lo general, metafísica), cuya finalidad encubierta no es explicar la realidad, sino promover posiciones morales respecto de ella:

> Por encima del imperfecto derecho positivo existe un derecho natural perfecto, absolutamente justo; y aquél se justifica únicamente en la medida en que corresponde al natural. El dualismo de los derechos positivo y natural, característico de la doctrina, se asemeja en tal respecto al dualismo metafísico de la realidad y las ideas platónicas. El centro de la filosofía de Platón es la doctrina de las ideas. De acuerdo con dicha doctrina –que tiene un carácter totalmente dualista– hállese el mundo dividido en dos esferas diferentes: una es el mundo visible que sólo podemos percibir a través de nuestros sentidos y al cual damos el nombre de realidad; la otra está constituida por el mundo invisible de las ideas. Cada objeto del mundo visible tiene su patrón ideal o arquetipo en el invisible. Las cosas en el orden de la sensibilidad son sólo copias imperfectas, sombras, por decirlo así, de las ideas que existen en el mundo invisible. El dualismo entre realidad e idea, entre el mundo imperfecto de nuestros sentidos y otro mundo perfecto, inaccesible a la experiencia de los mismos sentidos, es decir, el dualismo entre naturaleza y súper naturaleza, entre lo natural y lo sobrenatural, lo empírico y lo trascendente, el más acá y el más allá, esta reduplicación del universo, no es sólo un elemento de la filosofía platónica, sino ingrediente típico de toda interpretación metafísica o, lo que es lo mismo, religiosa de lo existente. Tal dualismo tiene a veces un carácter optimista y conservador, a veces pesimista y revolucionario, según que se pretenda que hay conformidad o contradicción entre la realidad empírica y las ideas trascendentes. El propósito de semejante metafísica no es, como el de la ciencia, explicar racionalmente la realidad, sino más bien aceptarla o rechazarla en actitud emocional. Y el sujeto es libre para elegir la primera o la segunda de esas interpretaciones de la relación entre la realidad y las ideas, porque el conocimiento objetivo de estas últimas no es posible, a causa del carácter trascendente implicado en su misma definición.[182]

182 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho*, *Ibid*., pp. 13-14.

Al disolver esta clásica dicotomía entre derecho natural y derecho positivo, sólo el derecho positivo queda como objeto relevante para una ciencia del derecho y, con ello, se excluye el recurso a cualquier criterio moral (ya sea este trascendente o inmanente) para establecer distinciones al interior del sistema jurídico, entre ellas, la distinción que nos ocupa: entre comunidad jurídica y banda de ladrones.

El otro dualismo fundamental que disuelve Kelsen es la dicotomía "Estado y derecho", lo que requiere una explicación un poco más detenida.

El Estado en sí, como "sujeto", no tiene existencia física-empírica propiamente dicha. Como cualquier "persona colectiva" (empresa comercial, sociedad de fomento, club de fútbol, etc.) no es algo realmente distinto de las normas que la rigen (que sus reglamentos constitutivos, digamos). Visto así, jurídicamente, es un error creer que el Estado es algo previo, real y diferente al mismo derecho. Claro que Kelsen admite que puedan darse otras definiciones de Estado útiles para otras disciplinas científicas como, por ejemplo, la sociología política (como la conocida definición weberiana[183]); pero para una teoría puramente jurídica, esos otros conceptos, que incluso sólo podrían derivarse de un punto de vista jurídico implícito previo, son irrelevantes. Las definiciones que presentan al Estado como un ente, un macro-sujeto, pre-existente al derecho y del cual sería creador no son más que posturas ideológicas. Es más: esas posturas que conciben al Estado como algo anterior al orden jurídico mismo son una variante del animismo primitivo que busca duplicar metafísicamente la realidad para mal-explicarla. En fin, el Estado como macro-sujeto no es más que una personificación metafórica del mismo ordenamiento jurídico (o comunidad jurídica). No son dos cosas diferentes, sino una y la misma cosa. Un "órgano del Estado" no es más que un individuo o grupo de individuos que cumplen una función determinada dentro del mismo ordenamiento jurídico, y cuyos actos, por lo tanto, no se *atribuyen*

[183] "El Estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación [...]", en Weber, Max (2008) *El político y el científico*, Ediciones Libertador, Buenos Aires, pp. 18-19.

jurídicamente a ellos mismos personalmente, sino a esa personalidad metafórica que llamamos Estado[184]. Y si el Estado no es algo diferente al ordenamiento jurídico, entonces los tan citados tres elementos del Estado no son otra cosa que los ámbitos de validez espacial (el territorio), de validez personal (la población) y la eficacia (el poder) del mismo derecho.

En cuanto a los llamados "tres poderes del Estado" (legislativo, ejecutivo y judicial), Kelsen explica que para hablar con propiedad deberíamos decir "funciones del Estado", y que la doctrina que postula su separación en distintos órganos (por ejemplo, Congreso, Presidente y Tribunales) es sólo una doctrina de organización política, que bien puede ser "deseable" pero que también podría darse de otra manera. La doctrina de la separación de poderes es política, no jurídica. Además, estrictamente hablando, las "funciones" del Estado (es decir, del ordenamiento jurídico) no son tres sino dos: creación y ejecución (o aplicación) de sus propias normas jurídicas; y ambas funciones no pueden ser un criterio preciso para diferenciar órganos específicos ya que, jurídicamente hablando, la distinción entre creación y aplicación no tiene más que un carácter analítico relativo: todo acto de creación de una norma jurídica implica la aplicación de una norma superior que habilita a tal órgano a crearla; y todo acto de aplicación de una norma superior implica la creación de una norma inferior[185].

El criterio correcto para poder distribuir funciones jurídicas a diversos órganos sólo puede partir de la distinción entre la producción de normas generales y la producción de normas individuales, y esa distinción sólo puede trazarse desde el punto de vista jurídico que Kelsen llama "nomo-estático"; pero desde un punto de vista "nomo-dinámico" del derecho sólo puede verse un sistema de órganos establecidos por normas para crear nuevas normas. Todo acto del Estado (ordenamiento jurídico) no es más que producción y reproducción de sí mismo, o sea, del derecho.[186]

---

184 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho, Ibid*., pp. 289-305.

185 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho, Ibid*., capítulo viii, pp. 349-356.

186 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho, Ibid*., pp. 123 y ss., 201 y ss.

Kelsen disuelve muchos dualismos tradicionales más del pensamiento jurídico (por ejemplo, derecho público / derecho privado; persona física / persona jurídica; derecho objetivo / derechos subjetivos; derecho internacional / derecho nacional), pero los dos que he consignado son centrales para el tema de esta tesis. En efecto, hete aquí la importancia de la resolución de estos dualismos para el objetivo de esta tesis:

a) la disolución del dualismo derecho natural / derecho positivo excluye todo recurso a la moral para distinguir *jurídicamente* una comunidad jurídica de una banda de forajidos; en consecuencia, para una teoría *pura* del derecho, el criterio ha de ser normativo, pero *jurídico*, no moral;

b) la disolución del dualismo Estado / derecho excluye a su vez todo recurso a la teoría política descriptiva o la sociología o la antropología empírica; de esta manera se logra la autonomía disciplinaria de la ciencia jurídica en relación con las otras ciencias sociales.

En consecuencia, los términos en cuestión son analizados por Kelsen *desde una perspectiva puramente jurídica*, y el resultado será el siguiente: lejos de disolver la distinción –tal y como lo hizo con otras distinciones clásicas de la tradición jurídica– a ésta la mantiene y la profundiza, pero al interior mismo del sistema jurídico. De esta manera, no disuelve el dualismo comunidad jurídica / banda de ladrones, porque estrictamente hablando –jurídicamente hablando– no hay tal dualismo. Entonces, la cuestión parece resolverse cuando Kelsen muestra que la distinción de estos términos que representan un problema para la teoría política no es más que un pseudo-problema para una teoría pura del derecho. La razón de ello es que, para una, los términos son vehículos de valores e intereses; y para la otra, no representan más que términos definidos de un lenguaje técnico, propio del sistema jurídico, utilizados descriptivamente por la ciencia jurídica.[187].

[187] Un análisis detallado de esta cuestión puede encontrarse también en Guastini, Riccardo (1982) *Lezioni di teoría analítica del diritto*, Torino, parte i, cap. ii. Allí puede leerse: “Non si trata, vorrei far notare, di una

5.2. Importancia para la teoría del derecho de la distinción entre“comunidad jurídica” y “banda de ladrones”

Entonces, es posible formularse la siguiente pregunta: ¿por qué Kelsen no disuelve también el dualismo comunidad jurídica / banda de asaltantes? Sencillo: por el mismo motivo que su *crítica* del discurso jurídico tradicional no es radical y deja intacto al elemento “formal” último y definitorio de la normatividad jurídica: la coacción. También en este caso se quedaría sin objeto para una Ciencia del Derecho, cuya formulación precisa es el objetivo principal de su programa teórico. Una teoría *pura* del derecho no puede renunciar, sin auto-aniquilarse como *teoría jurídica*, ni al “criterio formal de supremo orden coactivo” ni a la posibilidad de diferenciar comunidad jurídica de banda de delincuentes[188].

En consecuencia, el problema de la distinción entre comunidad jurídica y banda de ladrones adquiere, creo, centralidad e importancia especiales para la teoría del derecho, pues puede formularse así: si a los fines de una teoría *pura* del derecho no se puede recurrir a criterios normativos morales ni a criterios fácticos políticos, ¿cómo diferenciar *jurídicamente* (esto es, sin

---

inocente domanda scientifica, bensì di una domanda squisitamente política. Non vi è altro senso, nel porsi tale domanda, se non quello di conferire o denegare consenso agli ordinamenti statuali. E, normalmente, chi si ponga quella domanda avrà pregiudizialmente già deciso il suo atteggiamento in propósito”. [No se trata, quisiera hacer notar, de una inocente pregunta científica, sino de una pregunta exquisitamente política. Hacer esta pregunta no tiene otro sentido sino el de otorgar o negar el consentimiento a las normas estatales. Y normalmente, aquellos que se hacen esa pregunta ya habrán decidido prejuiciosamente qué actitud adoptar frente a ella.]

188 Guibourg, Ricardo (1986) *Derecho, sistema y realidad*, *Ibid*., p. 47: “Alguna vez un delincuente ingenioso dijo con sorna: ´Robar no es delito: delito es dejarse apresar´. Lejos estaba, seguramente, de imaginar que su retruécano podría sostenerse en teoría. Porque la interpretación más generalizada las descripciones contenidas en las normas se refieren a hechos reales, y esto es lo que permite a la mayoría de los súbditos ajustar su conducta a la ley sin someterla a la previa calificación judicial”. Un acto es considerado ilícito a la luz de una norma, no es una propiedad intrínseca ni esencial del acto, sino una atribución que un sistema normativo y sus órganos le asignan.

recurrir a criterios extra-jurídicos) la coacción jurídica de la coacción anti-jurídica? Es obvio que, en estos términos, la distinción entre coacción jurídica y coacción no jurídica (o incluso anti-jurídica) sólo puede provenir de la misma *organización* jurídica de la coacción. Parece un círculo, pero no lo es: por eso subrayo el término *organización*.

Kelsen trata específicamente el problema en I. 6, c), de la segunda versión de la *Teoría pura del derecho*. La amenaza de la fuerza es un elemento que tienen en común tanto la coacción jurídica como la de una banda de asaltantes; y aquello que tienen en común no puede, a la vez, servir como criterio de la distinción. De aquí surge la tendencia a buscar criterios extra-jurídicos de diversa índole para trazar una diferencia entre comunidad jurídica y banda de ladrones. Sin embargo, eso no sólo no es válido para una teoría *pura* del derecho, sino que incluso se puede evitar sin problemas: sólo es necesario diferenciar bien claramente las características del tipo de coacción que llamamos "jurídica" de la simple amenaza de fuerza que puede lanzar un asaltante de caminos. Para decirlo brevemente: el Estado (la comunidad jurídica) es coacción (amenaza de la fuerza), pero de un tipo especial, pues no es coacción o amenaza de fuerza *sin más*. Veamos la explicación.

α . El marco de análisis de la distinción:

En el contexto de la *Teoría pura del derecho*, tal y como quedó expuesto en el apartado 5.1., el Estado constituye la personificación de un orden: el orden jurídico. Es la encarnación en una unidad de la multiplicidad de las relaciones jurídicas de los individuos, es el orden específico de la conducta humana (tanto para las que se atienen a ese orden como para aquellos que no lo cumplen). Por esta razón, para la teoría del derecho, no puede haber aspectos del Estado que se encuentren al margen del derecho; ni, para la teoría positiva del derecho, parte alguna del derecho que se halle al margen del Estado. El Estado no podría ser otro orden que no fuera el orden jurídico.

Tal como he mostrado, la teoría del derecho se aparta de la tradición que considera al Estado (comunidad jurídica) de naturaleza compuesta, como *Estado minotauro*: mitad humano

y, por lo tanto, social; y mitad animal, la fuerza expresada en su acción punitiva[189]. Kelsen combate esta concepción por su evidente dualismo y por las exigencias metodológicas diferentes que son reclamadas para el conocimiento de sociedad por un lado y de la naturaleza, por el otro. La coacción es concebida al interior del sistema jurídico, ya no en términos de mera fuerza, sino como instancia de aplicación de normas.

Históricamente, la dificultad para establecer una diferencia clara entre comunidad jurídica y banda de ladrones radicó en que ambas suponen instancias de utilización de la fuerza: ésta es la razón por la cual la manifestación de la voluntad de un ser o un grupo de seres se convierte en voluntad de la conducta de otro o de otros. Ahora bien, para Kelsen, si ambas fuerzas son equiparadas y se las considera como mera fuerza, *este hecho constituye tan poco un hecho social en sí mismo, como el que un pájaro huya ante la serpiente o que el calor dilate los cuerpos*[190], Quién sólo vea los aspectos físicos y psíquicos de las conductas humanas en relación con el sistema normativo, sólo verá pura naturaleza, confundiendo de esta manera dos ámbitos de conocimiento que requieren metodologías y herramientas conceptuales diferentes.

Tanto comunidad jurídica como banda de asaltantes, analizados desde la teoría del derecho, serán consideradas en relación con el sistema jurídico como marco de sus acciones, porque ambos conceptos se definen a partir de él.

β . Disolución del problema de la fuerza:

El Derecho o sistema jurídico, objeto de estudio de la teoría pura, es descripto como un sistema social, coactivo y jerárquico orientado a la conducta humana. Las normas que lo componen ordenan una determinada conducta humana, en cuanto enlazan a la conducta contrapuesta un acto coactivo, dirigido contra quien así actúa. Esto es, faculta a un determinado individuo para dirigir contra otro individuo un acto coactivo como sanción.

El acto coactivo adquiere de este modo el carácter de una sanción y la conducta humana contra la cual se dirige adquiere el

[189] Kelsen, Hans (1922) "Dios y Estado", *Ibid.*, p. 273.

[190] Kelsen, Hans (1922) "Dios y Estado", *Ibid.*, p. 273.

carácter de un comportamiento prohibido, antijurídico, transgresión o delito. La conducta contraria a la condición-antecedente de una norma es la conducta lícita o no prohibida, la conducta obligatoria. La condición a la cual se enlaza la sanción no tiene que ser necesariamente una conducta determinada de un hombre, sino que puede consistir en otra circunstancia de hecho, considerada por alguna razón como socialmente perjudicial o no preferible. Las sanciones son actos de coacción atribuibles al sistema jurídico. Esto no quiere decir que, en todos los casos, la ejecución de la sanción implique el empleo de la fuerza física. Ello sucede solamente cuando se opone resistencia a la ejecución, lo que normalmente no sucede, según Kelsen[191].

> Pero la paz del derecho sólo es una paz relativa, no absoluta, puesto que el derecho no excluye el recurso a la fuerza, es decir, la coacción física del hombre por el hombre. No se trata de un orden libre de coacción, como lo postula un anarquismo utópico. El derecho es un orden de la coacción, y en cuanto orden coactivo y conforme a su evolución, un sistema de seguridad y un orden de paz[192].

La coacción jurídica no es sólo y crudamente amenaza de fuerza, sino que instituye su ejercicio y la regla. El derecho es una *organización* de la fuerza por medio de normas. En este sentido, podemos decir que el derecho (la comunidad jurídica) es un orden normativo impersonal y es por ello que el individuo autorizado por la norma para llevar a cabo la aplicación de la sanción no actuará como quien lleva a cabo una acción individual, de inspiración personal y arbitraria. Su acción es la representación de una acción de la comunidad. No opera en tanto individuo, sino que lo hace como un agente del ordenamiento, opera en calidad de *órgano* de la comunidad. Para el sistema jurídico no es visto o considerado como autor del acto, sino que la autoría del acto se adscribe a la comunidad, asociación o grupo del cual actúa como *órgano*.

---

191 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho*, *Ibid*., 1. Derecho y Norma, 6, a-c.

192 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho*, *Ibid*., 1. Derecho y Norma, 6, b- α, β, γ.

Se debe tener en cuenta que la centralización del uso de la fuerza aparece como condición de la seguridad social que encuentra garantía de paz y orden en que el ejercicio de la fuerza quede restringido a la comunidad jurídica.

γ. Sentido objetivo y sentido subjetivo como criterio de distinción:

El derecho como un orden coactivo obliga a determinada conducta humana bajo "amenaza" de actos coercitivos; es decir, ciertos males como la privación de la libertad o de la propiedad. La comunidad jurídica que se expresa mediante normas y una banda de ladrones tienen el mismo *sentido subjetivo*, pero sólo del primero puede decirse que tiene ese mismo *sentido objetivo*. La diferencia radica en la atribución de objetividad –del sentido de debido u obligatorio para todos– al contenido de las normas, supeditando la objetividad a la intersubjetividad de los observadores participantes.

En esta línea de argumentación es fundamental la diferencia entre *sentido objetivo* y *sentido subjetivo* de las normas[193]. Frente al asaltante de caminos que manifiesta voluntad de sustraer mis bienes y el cobrador de impuestos que llama a la puerta portando una demanda estatal por no haberlos pagado, en términos perceptivos la acción puede ser incluso idéntica. Lo jurídico del segundo caso no es un dato que pueda verse en el acto mismo a través de los sentidos perceptivos. Es el resultado de un presupuesto científico a la hora de tener una *comprensión* intelectual del individuo que reclama un pago: éste no es sino un *órgano* que actúa en nombre de una persona colectiva impersonal, no física, que llamamos Estado[194].

> Si se les quita la máscara a los actores de la representación religiosa o social en la escena política, deja de ser Dios el que recompensa y castiga, deja de ser el Estado el que condena y hace la guerra: son hombres quienes ejercen violencia sobre otros hombres, es el señor X quien triunfa sobre el señor Y, o una

[193] Guastini, Riccardo (1983) "I briganti e lo stato. Un enigma nella dottrina pura del diritto", Lezione pressa del corso de Filosofía del Diritto della Università di Bologna, Italia.

[194] El fenómeno es semejante al de la "representación política" que se asigna a un diputado o senador electo: supone o implica que el representante no actúa según sus intereses particulares, sino "en nombre" de sus electores y de los ciudadanos.

> bestia la que aplaca su apetito sanguinario revivido. Si caen las máscaras, la representación pierde todo significado propio; si hacemos abstracción de las máscaras, renunciamos justamente a esta interpretación específica en la cual consiste exclusivamente aquello que llamamos religión o sociedad[195].

La diferencia que existe entre ambos no es el reclamo coactivo de dinero en sí mismo, ni la relevancia moral que pueda revestir un caso u otro, ni la fuerza cruda y efectiva que pueda desencadenarse sobre el individuo en una u otra situación. La diferencia está en otro elemento que es resultado de una representación, de una atribución de carácter, de re-conocimiento. En el caso específico de una comunidad jurídica, el imperativo, la demanda se ajusta al contenido de una norma jurídica que lo prevé; entonces la norma parece ser considerada en un sentido objetivo (no subjetivo), que no es más que una proyección de validez que *atribuye* el imperativo de la norma al sistema normativo en general[196].

> […] en esa atribución personificadora, no se expresa sino que la conducta *atribuida* a la comunidad está determinada por el orden normativo constitutivo de ella, y en ese sentido latísimo, autorizada por ella. *Atribuir* un acto de conducta humana a la comunidad no significa otra cosa sino referir ese acto al orden constituyente de la comunidad, pensar ese acto como un acto autorizado por el orden normativo[197].

---

195 Kelsen, Hans (1922) "Dios y Estado", *Ibid*., pp. 272-273.

196 En este punto, Kelsen nos recuerda que en textos anteriores en lugar de utilizar la operación intelectual de la "atribución", como lo hace esta vez, había utilizado la noción de "imputación". Cfr. Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho*, Traducción de Gregorio Robles y Félix Sánchez a la primera versión (1934) Editorial Trotta, Madrid, p. 121: "Problema que se concreta en la cuestión de por qué una determinada acción humana –y todo acto estatal no es en principio otra cosa– se imputa o no al individuo actuante sino a un sujeto que, por decirlo así, es pensado como estando detrás de él. El único criterio posible para dicha imputación es la norma jurídica". Pero en Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho*, *Ibid*., pp. 161, nos indica que reservará "imputación" para designar la conexión normativa de los hechos, en analogía con la conexión causal.

197 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho*, *Ibid*., p. 161. El resaltado es de quien subscribe.

En cambio, los imperativos que en apariencia sólo son considerados en su sentido subjetivo, es decir, aquellos a los que se atribuye ser la expresión de una voluntad particular, no provienen de alguien visto como *órgano* del sistema jurídico y, por ende, no son *atribuidos* a la comunidad jurídica por carecer de la autorización de otras normas jurídicas. Se puede (o no) obedecer el imperativo del asaltante, arma en mano, por necesidad o conveniencia fáctica, pero no es una obligación jurídica. Será visto como una expresión de la voluntad particular de alguien, que amenaza con hacer uso de la fuerza de una manera no autorizada por el sistema jurídico, es decir, ilícita.

Considerado de esta manera, la distinción como problema se disuelve o muestra que, en realidad, su problematicidad estaba supeditada a intereses de programas políticos o a ideologías propias del estudio de la teoría política y no, estrictamente hablando, de la teoría del derecho. Para la teoría del derecho no hay problema, la distinción es clara: son conceptos definidos que pertenecen a un sistema.

> Si realmente la pregunta fuera tratada como un verdadero interrogante científico, la respuesta debería ser de una sencillez desarmante. Es evidente que las distinciones no son *in re*, sino *in dicto*: no en el mundo, sino en nuestro modo de hablar del mundo. Por lo tanto, una norma jurídica se distingue de una orden bandidesca solo en esto: que, en un caso, hay un fenómeno que denominamos "norma jurídica" y, en el otro caso, hay un fenómeno que denominamos "orden bandidesco"[198].

Esta solución dada a la cuestión, que se basa en la distinción entre sentido objetivo y sentido subjetivo (y, en resumidas cuentas, en la atribución de validez), si bien sirve descriptivamente, jurídicamente deja algunos problemas sin resolver. Es útil

---

198 Guastini, Riccardo (1982) *Lezioni di teoría analítica del diritto*, Torino, parte I, cap. II: "Se davvero la domanda in oggetto fosse affrontata come un genuino interrogativo scientifico, la risposta dovrebbe essere di una semplicità disarmante. È ovvio, infatti, che le distinzioni sono non in re, ma in dicto: non nel mondo, ma nel nostro modo di parlare intorno al mondo. Pertanto, una norma giuridica si differenzia da un ordine banditesco solo in ciò: che, nell´un caso, vi è un fenómeno che denominiamo 'norma giuridica' e, nell`altro caso, vi è un fenómeno che denominiamo 'ordine banditesco'".

para distinguir una comunidad jurídica de un simple y ocasional modo de criminalidad. Esto quiere decir que no debe confundirse la validez de la normatividad jurídica ni con los hechos de fuerza, por un lado, ni con la normatividad moral. El derecho es un orden coactivo que obliga a determinadas conductas humanas bajo "amenaza" de actos coercitivos; es decir, de ciertos males como la privación de la libertad o de la propiedad. Así, tanto los mandatos de una comunidad jurídica como los de una banda de ladrones pueden ser equivalentes desde el punto de vista subjetivo de las órdenes que emiten, pero sólo de los de la primera puede decirse que poseen también sentido objetivo. La diferencia radica en que intersubjetivamente, en tanto participantes, un grupo poblacional determinado le atribuye objetividad impersonal –lo debido jurídicamente– a unos y no a los otros. Esta atribución general de objetividad al orden jurídico es lo que Kelsen denomina eficacia del orden jurídico (y que la teoría tradicional llama "poder" del Estado). Esta derivación de la solución hacia la eficacia nos pone frente a algunos interrogantes.

δ . La eficacia como criterio límite:

Ahora bien, para Kelsen la eficacia es la propiedad que se predica de las normas y de los sistemas jurídicos e indica en qué medida el comportamiento de los sujetos de derecho se corresponde, a grandes rasgos y en términos generales, a ese orden, sin atender cuáles hayan sido los motivos que hicieron posible su ocurrencia. Su relación con los comportamientos a los que refiere es doble: indica la medida en que se da el *acatamiento* de las normas; es decir, la congruencia entre normas y conductas; como así también la *aplicación* de las sanciones previstas en las normas jurídicas a los individuos que no las acatan –en este caso, las normas se dirigen especialmente a los funcionarios, órganos– para activar las sanciones previstas.

La norma individualmente considerada es válida siempre que forme parte de un orden jurídico válido que, para ser válido, ha de ser eficaz en su conjunto. La eficacia es la condición necesaria de un ordenamiento jurídico considerado en su conjunto. En este sentido, la eficacia es tanto una condición como un elemento definitorio del sistema jurídico en su totalidad (Estado),

no necesariamente de cada una de sus normas en particular. La validez es una cualidad intrínseca de las normas, dada por su pertenencia a un orden jurídico. La eficacia, en cambio, refiere a la relación del orden jurídico con comportamientos[199].

Es cierto que al teórico *puro* del derecho no le interesan las razones subjetivas o sociológicas por las que un cierto conglomerado poblacional *acata* (explícita o implícitamente) un determinado orden normativo como *jurídico*, ni tampoco los motivos subjetivos ni las características personales por los que un individuo (o un conjunto de ellos) desempeña un rol de órgano o funcionario de un orden jurídico. Es decir, desde un punto de vista jurídico estricto, las razones de la eficacia del orden jurídico no son relevantes. Por importantes que puedan ser esos temas, no corresponden a la esfera de una ciencia del derecho ni, por lo tanto, al interés de una teoría pura del mismo. En todo caso, han de ser asunto de otras disciplinas científicas.

Podemos ver que el tema de la eficacia marca los límites a partir de los cuales puede recortarse al derecho como un fenómeno diferenciado y, por ende, como objeto de estudio de una ciencia del derecho propiamente dicha. Sin embargo, al rozar estas zonas fronterizas, la teoría *pura* tal vez se encuentre con algunos problemas[200].

---

199 ¿Podría acaso haberse resuelto de una manera menos costosa para la pureza de la teoría? ¿Dejando la distinción librada a la norma fundamental, por ejemplo? Es decir: algunos adoptan como válido un orden normativo en función de un presupuesto de validez que comparten con unos, pero no con otros. Pero debe quedar claro que establecer ese presupuesto, esta hipótesis, fundamento último del orden jurídico, es una tarea esencial de la ciencia del derecho. La sospecha surge a partir del texto mismo de Kelsen: "Es decir, cuando presuponemos una norma cuya consecuencia es que el acto que deba ser entendido como acto constituyente sea considerado como un acto productor de normas objetivamente válidas. Esa norma es la norma fundante de un orden jurídico estatal". Kelsen, Hans (211) *Teoría pura del derecho*, *Ibid*., p. 59.

200 Guibourg, Ricardo (1986) *Derecho, sistema y realidad*, *Ibid*., pp. 21-30. El autor trata aquí los límites del sistema normativo planteado desde una teoría pura del derecho: la revolución (como hecho extra-sistemático brusco) y la costumbre (hecho extra-sistemático paulatino), como también el poder de los jueces (la cosa juzgada), como hecho extra-sistemático de alcance en principio limitado.

Si la eficacia de un orden jurídico se corresponde con el comportamiento efectivo de los hombres, acordes a él *en gran medida*, el criterio será la permanencia en el tiempo. De este modo el criterio que establezca aquello que resulte una comunidad jurídica queda subordinado a una cuestión de hecho: lo que resulte imponerse; es decir, logre ser eficaz *en gran medida*, entonces no será banda delictiva sino que será comunidad jurídica. Este componente fáctico, la permanencia de la eficacia en el tiempo de un sistema jurídico, podría acercar la solución kelseniana a cierto realismo jurídico: una comunidad jurídica es aquella que es considerada órgano autorizado, es decir, aquel sistema jurídico que es eficiente *en gran medida*.

Así puede sospecharse cierta vaguedad de la teoría pura del derecho para distinguir una comunidad jurídica de otras formas organizadas de "delito", por ejemplo: mafias, grupos separatistas o sediciosos, y movimientos revolucionarios. Esto quiere decir que aquellas bandas de ladrones –u otras asociaciones delictivas– que se hayan dado un conjunto de reglas a sí mismas, con las cuales regulen los comportamientos –propios y ajenos– por medio de la coacción, que ostentan cierta eficacia en un territorio y que cuentan con alguna permanencia en el tiempo, tal como un Estado, pueden pretender llegar a reemplazar con su sistema normativo "bandidesco" al sistema jurídico vigente. Incluso las acciones de sus comisionados, en ocasiones, son consideradas impersonales, es decir, realizadas en representación de la comunidad "delictiva" y en cumplimiento de un mandato de ella emanado. Estas "organizaciones" podrían incluso competir por generalizar su área de influencia, cosa que ocurre en algunas ocasiones con la Mafia o en algunos procesos revolucionarios.

Estas situaciones al menos parecen sugerir que, en ocasiones, no es posible o sencillo distinguir entre una comunidad jurídica y algunas organizaciones auto-reguladas (entre las que una banda de ladrones es un tipo). Es más: estas situaciones tal vez muestran que simplemente hay allí una lucha entre diferentes sistemas normativos por adquirir el *status* de comunidad jurídica, lo que en otros términos significaría que no hay propiamente, al menos por el momento, "una"

comunidad jurídica[201]. En esos casos lo que está en juego es el sistema jurídico en su conjunto, y se define por aquel que logre la mayor eficacia –tanto en su forma de acatamiento como de aplicación– con cierta permanencia en el tiempo. Debo recordar que la eficacia representa el grado de concordancia entre las normas y los comportamientos, pero no cabe aquí preguntarnos por los motivos de estos, lo que significaría caer en psicologismos o sociologismos. Kelsen supone que tales comportamientos resultan de la atribución de validez por parte de los individuos a un sistema jurídico en su totalidad, o en una parte de sus normas.

Entonces, puedo concluir que la distinción kelseniana entre comunidad jurídica y banda de ladrones queda perfectamente delineada para la teoría pura del derecho donde los términos son definidos en coherencia con los términos del sistema de acciones lícitas e ilícitas, sentido objetivo y sentido subjetivo, validez y eficacia de las normas tomadas individualmente. Pero, tal como he mostrado, esta solución sólo es útil en aquellos casos en los que se da la situación del no-acatamiento de normas, ocasional o sistemático, y que además no son casos en los que haya pretensión de instalar un sistema normativo como ocasional reemplazo del orden jurídico existente. En estos casos, la eficacia del orden jurídico no está en juego y, por lo tanto, tampoco su existencia como comunidad jurídica.

5.3. De la teoría política a la teoría (pura) del derecho

Creo que una comparación general de la teoría del derecho así concebida con las teorías políticas ya vistas nos puede dar una visión resumida de algunos puntos de partida kelsenianos.

En primer lugar, respecto del uso normativo del lenguaje que hacen las teorías políticas normativas, lo primero que hay que saber diferenciar es al derecho como objeto y a la disciplina que

201 Cabría recordar que Hart analiza específicamente estas formas de organización a las que denominará "Patologías del sistema jurídico", a las que me referiré en las conclusiones de este trabajo. Hart, H.L.A. (2009) *El concepto de derecho*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, pp. 146-153.

pretende estudiarlo. El derecho en sí, como objeto, hace un empleo normativo del lenguaje, pues establece prohibiciones, obligaciones, autorizaciones, etc. Pero la disciplina que lo estudie, si pretende ser científica, debe limitarse a un uso descriptivo del lenguaje, o sea, debe limitarse a dar cuenta, lo más asépticamente posible, de las prohibiciones, obligaciones, autorizaciones, etc., que el derecho establece. En otros términos, y más concretamente: el derecho *prescribe* normas; la ciencia del derecho *describe* al derecho y, cuando pretende ir más allá del lenguaje informativo, deja de ser ciencia para hacerse otra cosa (por lo general mera ideología política o, a lo sumo, una teoría de la justicia que no expresa más que preferencias morales subjetivas)[202].

En segundo lugar, respecto del empleo informativo del lenguaje que hacen las teorías políticas descriptivas / explicativas, lo que hay que tener en cuenta es que la ciencia del derecho, para ser una disciplina puramente jurídica, ha de *describir normas* (o mejor dicho, "un sistema normativo", pues lo que interesa al jurista no es la norma aislada, sino su comprensión dentro del sistema que ella integra)[203] y no hechos fácticos o empíricos contrastables. Es decir, las normas no son objetos sensibles, sino objetos de sentido, culturales, que pueden y deben ser *comprendidos* pero no son accesibles directamente por medio de los sentidos corporales[204].

En tercer lugar, respecto de las teorías políticas críticas, la relación de la teoría pura con ellas es algo más compleja, aunque evidente sobre todo en los trabajos preliminares que condujeron a las primeras formulaciones sistemáticas en la *Teoría general del Estado* de 1925 y, por fin, en la primera edición de la *Teoría pura del derecho*, de 1934[205]. Sabemos que Kelsen reescribe su

---

202 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho, Ibid*., p. 15.

203 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho, Ibid*., pp. 38-41.

204 Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho, Ibid*., pp. 15-18.

205 La primera versión de la *Teoría pura del derecho* consiste en un desarrollo concreto y conciso de su programa teórico, el que desarrollará durante décadas: la delimitación de un objeto de estudio de la ciencia jurídica, la metodología específica para su abordaje, la disolución de dualismos metafísicos y la "depuración" de la teoría del derecho, tanto de las ciencias naturales como de las "ideologías". Kelsen, Hans (2011) *Teoría pura del derecho*, primera versión de 1934, traducción de Gregorio Robles y Félix Sánchez, Editorial Trotta, Madrid.

formulación definitiva en 1960, versión que seguimos en este trabajo. Ahora bien, desde 1911, cuando había publicado los *Hauptprobleme der Staatslehre* (*Problemas capitales de la Teoría del Estado*)[206], Kelsen estaba trabajando en una *crítica* a la teoría del derecho y del Estado predominante en el discurso y la práctica jurídicos. Su producción teórica de ese periodo es técnicamente crítica, orientada a demoler las fantasmagorías que reinaban en las teorías supuestamente jurídicas y que determinaban la práctica de las instituciones judiciales. Ejemplo de este trabajo eminentemente crítico de Kelsen es su artículo de 1922, *Dios y Estado*[207] que, sugestivamente, es un título igual al del clásico anarquista de Mijail Bakunin, del cual Kelsen toma una similar línea de argumentación[208].

En ese breve artículo, Kelsen pone en evidencia los paralelismos entre la teología y la ideología jurídica dominante, para probar que ambas provienen de una misma actitud psicológica primitiva tendiente a duplicar metafísicamente la realidad: así como se imagina que detrás de las leyes naturales del universo hay un gran sujeto metafísico (llamado Dios) que las creó, análogamente también se imagina la existencia de otro gran sujeto metafísico (llamado Estado) que crea las leyes jurídicas (el derecho). Pero el dualismo Estado / derecho no es menos fantasmagórico, ideológico, que el dualismo Dios / mundo y, por ende, la crítica de la ideología jurídica dominante debe proceder de similar manera a como ha procedido la crítica de la ideología religiosa (Kelsen cita expresamente a Ludwig Feuerbach en este sentido). Es más, una crítica de la ideología jurídica, dice Kelsen, debe partir de un "anarquismo metodológico" que disuelva la ilusión de la sustancialidad del Estado como algo diferente del mismo ordenamiento jurídico, esto es, que lo muestre sólo como lo que efectivamente es: una personificación metafórica del mismo derecho.

---

206 Kelsen, Hans (1987) *Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado (Desarrollados con base en la doctrina de la proposición jurídica)*, Editorial Porrúa, México.

207 Kelsen, Hans (1922) "Dios y Estado", en Correas, Oscar (2003) *El otro Kelsen*, Ediciones Coyoacán, México.

208 Bakunin, Mijail (1991) *Dios y el Estado*, Editorial Altamira, Buenos Aires, y D'Auria, Aníbal (2016) *Crítica radical del derecho*, *Ibid*., p. 123.

Claro que ese "anarquismo metodológico" que asume Kelsen se diferencia del anarquismo ético-político, ya que no se trata de un ideal social a perseguir (esto es, no se trata de una teoría normativa), sino de una simple actitud metodológica que ha de servir de punto de partida para la crítica de la ideología jurídica dominante. No obstante, el mismo Kelsen reconoce que este "anarquismo metodológico" tiene algún efecto ético:

> Al enseñarle a concebir al Estado como el simple orden jurídico, este tipo de anarquismo despierta en el individuo la conciencia de que este Estado es obra humana, hecha por hombres y para hombres y que, de la esencia del Estado, por consiguiente, no puede deducirse nada que vaya en contra del hombre. Si siempre han sido los detentadores del poder según el orden estatal vigente quienes se han opuesto a todo intento por modificar este orden esgrimiendo argumentos extraídos de la esencia del Estado, y quienes han declarado absoluto ese fruto contingente de la historia que es el contenido del orden estatal, porque estaba acorde a sus intereses, esta teoría, en cambio, que declara al Estado como orden jurídico cuyo contenido es variable según los casos y siempre susceptible de ser modificado, esta teoría que por lo tanto no deja al Estado más que el criterio formal de supremo orden coactivo, descarta uno de los obstáculos políticos más poderosos que en todas las épocas han servido para trabar cualquier reforma del Estado en beneficio de los gobernados[209].

De más está decir que ese es precisamente el efecto de toda crítica entendida en sentido técnico, incluso la del anarquismo ético-político del cual se diferencia Kelsen sólo en sus aspiraciones normativas últimas. Su objetivo específico es despertar una reflexión sobre el Estado que haga posible abordarlo científicamente como obra de los hombres dirigida a los hombres. Su función sería la de mostrarlo desnudo del carácter absoluto y necesario, señalando su contingencia y su historicidad, tomando distancia de los propios intereses. La verdadera diferencia fundamental del anarquismo metodológico kelseniano con el anarquismo a secas está en las últimas líneas del pasaje citado, que sólo declara "variable" al contenido del Estado, es decir, del

[209] Kelsen, Hans (1922) "Dios y Estado", *Ibid.*, p. 289.

orden jurídico, dejando intacto su "criterio formal de supremo orden coactivo". Mientras que el anarquismo ético-político somete a crítica también y fundamentalmente la "forma coactiva" misma del Estado (orden jurídico), la crítica de Kelsen a la ideología jurídica sólo se centra en que sus contenidos sean considerados necesarios y derivados de la definición del Estado como si este fuera una entidad ineludible o inevitable. Pero, en términos de su propio programa teórico, necesita dejar a salvo ese último elemento del Estado, porque de lo contrario no podría lograr su meta de definir precisamente el objeto de estudio de una ciencia del derecho fundada en una teoría pura, pues la característica definitoria de ese sistema normativo que llamamos derecho, a diferencia de otros, es exactamente esa forma coactiva.

> Lo mismo que el primitivo en ciertas épocas, cuando reviste la máscara del animal totémico, es decir, de su ídolo tribal, puede cometer todos los atropellos prohibidos de ordinario por estrictas normas, así el hombre civilizado puede, tras la máscara de su Dios, su nación o su Estado, dar libre curso a todos esos instintos que, como simple miembro del grupo, debe suprimir cuidadosamente dentro del mismo.[…] mientras que al individuo como tal no se le reconoce ningún poder legítimo para que coaccione, domine, o máxime mate a otros, es en cambio su derecho supremo cumplir todo ello en nombre de Dios, la nación o el Estado […][210].

En resumen, podría decirse que la crítica ha sido para Kelsen un instrumento de demolición de la teoría del derecho predominante, cuyos rasgos ideológicos pone en evidencia, para desplazarla por una teoría pura que sirva al ideal de una ciencia del derecho y una práctica del mismo libres de fantasmagorías extra-científicas. Sin embargo, esa crítica kelseniana deja fuera de esta crítica la coacción jurídica misma, porque requiere al menos de ese mínimo criterio formal para poder definir el objeto de estudio de la ciencia del derecho.

[210] Kelsen, Hans (1922) "Dios y Estado", *Ibid.*, p. 272.

5.4. Precisiones del modelo

En este capítulo he intentado mostrar el intento kelseniano por diferenciar comunidad jurídica de banda de forajidos desde una perspectiva *puramente* jurídica.

a. El programa teórico de Kelsen se propone constituir una teoría del derecho bien diferenciada de la teoría política en cualquiera de sus vertientes: normativa, descriptiva y crítica. Hemos visto que, sin embargo, construye su teoría tomando algunos elementos de aquellas para deslindar específicamente lo que ha de entenderse por derecho para que este pueda ser objeto de una disciplina que lo estudie con cierto rigor científico. Del modelo de teorías normativas toma el carácter esencialmente normativo del derecho, pero desligándolo de sus pretensiones morales; del modelo de las teorías descriptivas toma el punto de vista científico descriptivo / explicativo, esto es, la función estrictamente informativa del lenguaje científico. Por último, el modelo crítico le sirve de herramienta metodológica para reducir el derecho a una característica "formal" última: la coacción.

b. Se muestra también que el problema de la distinción entre comunidad jurídica y banda de forajidos pone en evidencia que la coacción sola, entendida genéricamente, no alcanza para deslindar completamente el objeto de la teoría y de la ciencia del derecho. Por eso Kelsen debe incorporar la distinción entre contenido subjetivo y contenido objetivo de las normas, y, en última instancia, el concepto de eficacia como criterio de distinción.

c. Es decir que su criterio de diferenciación entre comunidad jurídica y banda de forajidos es *puramente* jurídico, sin pretensiones morales ni, supuestamente, estratégico-políticas. Pero, no obstante, vemos cómo su concepto de eficacia, al ser tanto una condición para la existencia del ordenamiento jurídico en su totalidad (Estado) como un elemento definitorio del mismo (lo que la teoría del Estado llama "poder"), es una especie de punto de apertura del sistema puramente normativo del derecho a la

realidad fáctico-política concreta. Esto no es una contradicción de Kelsen ni una objeción a su modelo; simplemente se muestra que hay situaciones fácticas donde el derecho no puede constituirse como objeto de estudio de una ciencia que lo aborde como un dato positivo claro, preciso y delimitado. Es evidente que cuando no hay objeto de estudio no puede haber disciplina que lo estudie.

Epílogo

A lo largo de este trabajo creo haber mostrado que las diferentes teorías que se han ofrecido para diferenciar entre Estado (comunidad jurídica) y banda de ladrones o forajidos no son siempre diferentes respuestas a una misma pregunta, sino que en realidad muchas veces constituyen diferentes planteos de la cuestión. Es decir, diferentes respuestas a diferentes preguntas.

Con las distinciones que he trazado en relación con los diferentes enfoques y planteos de la cuestión, es posible diseñar la siguiente tipología de modelos teóricos:

Teoría Política			Teoría del derecho
Teoría Política normativa	Teoría Política descriptiva	Teoría Política crítica	Kelsen (*Teoría pura del derecho*)
Platón (*República*) Agustín Rousseau (*Contrato social*)	Sócrates (*Critón*) Trasímaco Maquiavelo Rousseau (*Segundo discurso*) Hobbes (*Leviathan*)	Cínicos La Boétie Godwin Proudhon Tucker Kropotkin Most	

Tal vez sea conveniente recordar (y subrayar) que la finalidad de este trabajo no es historiográfica. El recurso al relevamiento de ciertas posturas histórico-filosóficas sólo está en función metodológica para extraer de ellas "modelos analíticos" acerca de los diferentes modos posibles de abordar la cuestión. Por ello, más allá de los ejemplos históricos específicos que se trataron, el cuadro tipológico de los modelos obtenidos puede servir como una suerte de mapa general de los diversos modos en que la cuestión se puede y se suele plantear más allá de sus contextualizaciones espacio-temporales y de sus detalles de autor. Incluso puede servir para reconstruir la posición latente de ciertos autores, aun cuando no aborden explícita o directamente el asunto y sólo lo hagan de manera marginal o implícita.

La primera conclusión que puedo extraer es que las posiciones normativas esencialistas presentan en general dos graves debilidades o problemas. La primera es que suponen siempre un objetivismo moral (y por lo tanto, una axiología metafísica) que hoy en día –por variadas razones que no vienen al caso ahora– es imposible de sostener con argumentos sólidos e intersubjetivamente admisibles. Para decirlo brevemente, incurren en la denominada "falacia naturalista" de hablar de valores como si se tratara de cosas o hechos. Por más serio y objetivo que se presente este tipo de discurso teórico, no expresa nada más que las preferencias morales, religiosas o ideológicas personales y subjetivas del autor. La segunda debilidad es que, casi inevitablemente, este tipo de posturas suele derivar en un autoritarismo político que deposita en ciertos "expertos" morales, religiosos o políticos (el "filósofo", el sacerdote, el líder carismático, etc.) la confianza en su capacidad de acceso al "conocimiento" de los supuestos valores objetivos, superiores e impersonales de la justicia. Desde siempre, una vez que se postula la existencia de algún plano onto-axiológico trascendente, se sigue la postulación *ad-hoc* de uno o unos pocos personajes con acceso privilegiado a ese plano superior.

La segunda conclusión que extraigo es que, por su parte, las posiciones más o menos "realistas", características del modelo descriptivo de teoría política, también tienen sus debilidades. En primer lugar, se enfrentan a un dilema que parece irresoluble: o bien se limitan a ser estrictamente descriptivas de alguna

situación de hecho y vacían de sentido prescriptivo a los conceptos normativos, o bien intentan conservar el sentido normativo de dichos términos asociándolos a alguna situación de hecho (la tradición, la fuerza hegemónica, etc.) e incurren en alguna variante de "positivismo ético o ideológico"; esto es, en una falacia lógica por la cual se salta furtivamente de un empleo informativo del lenguaje a un uso normativo del mismo. Este tipo de falacia es conocida como "violación del principio de Hume": la impertinencia lógica de deducir enunciados prescriptivos de premisas descriptivas, es decir, pasar de enunciados del orden del ser a enunciados del deber. Este principio no es otra cosa que el correlato invertido de la "falacia naturalista": se habla de valores como si fueran hechos. En estos dos errores lógicos suelen incurrir las teorías normativas esencialistas, sólo que mientras estas pretenden derivar un hecho de un valor, aquéllos (positivismo ideológico) pretenden derivar un valor de un hecho. Mientras las doctrinas esencialistas del derecho natural pretenden derivar un valor (la justicia) de un hecho (la naturaleza), el positivismo ideológico o ético pretende derivar el mismo valor (la justicia) de un hecho (el contenido del derecho positivo).

En fin, según mi opinión, no quedan en pie más que la postura crítica del anarquismo, para la teoría política, y la postura de Kelsen para la teoría del derecho. Y mi posición es que ambas posturas tienen puntos de contacto metodológicos, –e incluso coinciden en el *pars destruens* contra la metafísica, la anticiencia y el dogmatismo– pero en las conclusiones está la gran tensión, podríamos decir que se da en el *pars construens*: una es una teoría anti-Estado y la otra no se plantea la posibilidad de prescindir del Estado.

Desde el amplio punto de vista de la teoría política, la postura crítica anarquista hace cuestión de la cuestión: ante la pregunta "¿cómo se diferencia una comunidad jurídica de una banda de forajidos?", se plantea una pregunta más radical sobre aquella misma pregunta: "¿hay posibilidad de diferenciar entre una cosa y la otra?". Esta manera más radical de plantear el problema ya sugiere que la cuestión no radica en encontrar la "verdadera diferencia" definitiva, clara y precisa entre Estado y banda criminal, sino en creer que una tal diferencia existe, sea como un criterio normativo o como uno descriptivo. Claro que

un anarquista nunca confunde la idea de justicia (puramente normativa) con el concepto de comunidad jurídica o Estado. Y el positivismo normativista de Kelsen, que es puramente metodológico, tampoco confunde esos conceptos: una cosa es el derecho (la comunidad jurídica, el Estado) y otra cosa es la idea de justicia; el primero es un hecho de normatividad positiva, fundado en la coacción; la segunda es un ideal moral. Al igual que los anarquistas, Kelsen ha desmontado el decorado dualista-metafísico que sostenía a uno, de significado ideológico (Estado), que había sido puesto en función del otro, de significado emotivo (justicia).

Todo discurso producido por la crítica también se sabe histórico y relativo, por lo que no puede tener pretensiones de dogmatizarse, sino de saberse temporal y contingente. Generalmente, esta metodología consiste en una suerte de "desmitificación" o bien en un señalamiento de los aspectos metafísicos ideológicos que lo sostienen, a base de ficciones arraigadas en el imaginario social. Los resultados arrojados por la crítica anarquista aplicada al fenómeno del Estado y del Derecho, no sólo son la constatación de la historicidad y de la contingencia de estas instituciones, sino fundamentalmente de su cinismo. El Estado dice –y busca legitimarse con ello– que viene a resolver los problemas, que su misma existencia provoca. Muestra también, el origen espurio de su fundamento: siempre es, en última instancia, la fuerza.

Pero desde el punto de vista de la teoría del derecho, cuya finalidad es definir el derecho como objeto de estudio "positivo" diferenciable de otros órdenes normativos, la *Teoría pura del derecho* debe brindar un adicional criterio operativo, útil y relativamente preciso, al menos desde el punto de vista práctico. En efecto, vimos que el criterio kelseniano (distinción entre el sentido objetivo y el sentido subjetivo de las normas) puede presentar algunos problemas en situaciones excepcionales, como son los casos donde la eficacia de un orden normativo está en disputa o no es del todo eficaz frente a otras organizaciones que compiten con él (situaciones de confrontación civil armada, o existencia de mafias poderosas, por ejemplo). Luego H. L. A. Hart también se referirá a las diversas formas de no-acatamiento. Parte de una diferenciación: los casos normales

de no-acatamiento, no problemáticos, aquellos en los que se da cierta incongruencia entre normas y comportamientos, pero son esporádicos, circunstanciales, o bien sistemáticos, pero no cuestionan el sistema jurídico; y los casos que consisten en "patologías del sistema jurídico": en ellos se presenta una ruptura en la congruencia entre conductas y el conjunto de normas jurídicas, de modo tal que pone en riesgo el sistema jurídico mismo. Esta ruptura patológica puede ser resultado de diferentes factores de perturbación: en la revolución se expresan pretensiones antagónicas, a través de la violación de alguna de las normas o por la sustitución del sistema jurídico; en la ocupación enemiga, desde fuera del territorio se formula una pretensión antagónica de gobernar, que carecía de autoridad en el sistema jurídico local; en la quiebra del control jurídico ante el bandolerismo que no tiene pretensiones de gobernar. Y como también se inscribe dentro de la tradición por Kelsen iniciada, la de la teoría del derecho, lejos está de caer en cualquier valoración o enunciado normativo moral. Concluye en que sólo resta describir las anomalías que llevan la amenaza de disolución del sistema jurídico[211].

Así, sin más, daría la impresión de que la diferencia que traza Kelsen es débil e incurre en problemas similares a los señalados para las teorías descriptivas. Sin embargo, así sería sólo en la medida en que fundásemos el orden jurídico sólo en la permanencia de su eficacia; pero en cuanto entra a jugar la "norma hipotética fundante" como supuesto pragmático de reconocimiento del orden jurídico, la pureza de su teoría del derecho queda a salvo. En efecto: hay motivos de hecho, irrelevantes para el jurista en tanto científico, que nos conducen a suponer una "norma fundante" y no otra. Por lo que, si bien no hay diferencia esencial entre el Estado de Derecho y una banda de delincuentes, se llamará "derecho" al orden normativo que sea más eficiente o que se juzgue más conveniente. La originalidad de Kelsen radica en que en su programa de teoría *pura* del derecho ha formulado la cuestión desde un punto de vista estrictamente jurídico, es decir, dejando metodológicamente de lado la cuestión moral, la cuestión empírica político-estratégica y la cuestión de la crítica social radical. Su pregunta es: ¿cómo diferenciar metodológicamente, para definir

---

211 Hart, H. L. A. (2009) *El concepto de derecho*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, pp. 146-153.

el derecho (y definirlo sólo *puramente*) como objeto de estudio científico, una comunidad jurídica de una banda de forajidos? En la pregunta misma ya está implícita toda una teoría pura del derecho.

Pero, de todos los modelos de análisis considerados en este trabajo, la crítica jurídica anarquista logra, de modo más contundente, mostrar cuáles son las condiciones de posibilidad desde las que se instaura la administración del Estado. Es la teoría anarquista el señalamiento del suelo real en el que se apoyan las instituciones y las teorizaciones que le dan fundamento. Ese sustrato revelará siempre las condiciones históricas y sociales determinadas, de intereses subyacentes, de privilegios de clase. La crítica consiste, precisamente, en este desenmascaramiento de la pretendida asepsia, objetividad, universalidad y atemporalidad de los fenómenos sociales. Cuando esto sucede, su efecto suele ser la corrosión de lo vigente y aceptado, abriendo así el camino a la transformación.

Bibliografía

Agustín (1968) *De Civitate Dei*, en OPERA, Typographi Brepols Editores Pontificii, Belgium [Aurelii Augustinus].

Aristófanes (1984) *Comedias: Las nubes, Las ranas, Pluto o la riqueza*, Editorial Bruguera, Barcelona.

Armstromg, A.H. (1966) *Introducción a la filosofía antigua*, Eudeba, Buenos Aires.

Austin, John L. (2008) *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Paidós, Barcelona.

Berlin, Isaiah (1986) *Libertad y necesidad en la historia*, Ed. Revista de Occidente, Madrid.

Barbarosch, Eduardo (2003) "El contrato social contemporáneo", Estudio Preliminar de *El contrato social*, de Jean-Jacques Rousseau, Facultad de Derecho UBA - La Ley, Buenos Aires.

____ (2007) *Teorías de la justicia y la metaética contemporánea*, Facultad de Derecho UBA - La Ley, Buenos Aires.

Barrett, Rafael (1954) *Obras completas*, Editorial Americalee, Buenos Aires.

Bayer, Osvaldo (2009) *Rebeldía y esperanza*, Editorial Página 12, Buenos Aires.

Berkman, Alexander (2017) *El ABC del comunismo libertario*, Libros de Anarres, Buenos Aires.

Bobbio, Norberto (1991) *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid.

____ (1992) *Thomas Hobbes*, FCE, México.

____ (1993) *El positivismo jurídico*, Debate, Madrid.

Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo (1986) *Sociedad y Estado en la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México.

Brum, Jean (1965) *Platón y la Academia*, Eudeba, Buenos Aires.

Bulygin, E., Kelsen, H. y Walter, R (2005) *Validez y eficacia del derecho*, Editorial Astrea, Buenos Aires.

Cárcova, Carlos (1998) *La opacidad del derecho*, Trotta, Madrid.

Carrió, Genaro (2006) *Notas sobre derecho y lenguaje*, Editorial Abeledo Perrot, Buenos Aires.

Chiassoni, Pierluigi(2009) *L'indirizzo analítico nella filosofia del diritto. I. da Bentham a Kelsen*, Ed. G. Giappichelli, Torino, Italia.

____ (2012) *Desencantos para abogados realistas*, Ed. Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

Correas, Oscar (2003) *El otro Kelsen*, Coyoacán, México.

____ (2009) *Razón, retórica y derecho. Una visita a Hume*, Coyoacán, México.

Cutinelli-Rendina, Emanuele (1999) *Introduzione a Machiavelli*, Editori Laterza, Roma-Bari, Italia.

D´Auria, Aníbal (2008) "Ciencia del derecho y crítica del Estado: Kelsen y los anarquistas", en *Academia*, Año 6, N° 12, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

____ (2011) "Dios y Estado en Hans Kelsen", en Laura Clérico y Jan Sieckmann (eds.), *La teoría del derecho de Hans Kelsen*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

____ (2012) "El concepto de Estado de Kelsen ante las tesis del anarquismo. Apuntes para la crítica jurídica", en Marco Aurelio Peri Guedes y Juan Balerdi (orgs.), *Teoria do Estado e do Direito no Século XXI: Novos Diálogos Brasil-Argentina*, AllPrint Editora, Sao Paulo.

____ (2012) *Teoría y crítica del Estado*, Eudeba, Buenos Aires.

____ (2016) *La crítica radical del derecho*, Eudeba, Buenos Aires.

Darwin, Charles (1910) *El origen del hombre*, F. Sempere y Compañía, Valencia.

____ (2002) *El origen de las especies*, EDAF, Madrid.

Derrida, Jacques (2002) *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Tecnos, Madrid.

Diógenes Laercio (2013) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Editorial Alianza, Madrid.

Fernández Santillán, José (1996) *Hobbes y Rousseau*, FCE, México.

Foucault, Michel (2018) *¿Qué es la crítica?*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Galimidi, José Luis (2004) *Leviatán conquistador*, Homo Sapiens, Argentina.

García Gual, Carlos (2011) *La secta del perro*, Alianza, Madrid.

Godwin, William (1945) *Investigación acerca de la justicia política*, Tupac, Buenos Aires.

Grupo de Estudio sobre Anarquismo (2007) *El anarquismo frente al derecho*, Libros de Anarres, col. Utopía Libertaria, Buenos Aires.

Grupo De Estudios J.D. Gómez Rojas (2017) *101 definiciones del anarquismo*, Eleuterio, Santiago de Chile.

Guastini, Riccardo (2016) *La sintaxis del derecho*, Marcial Pons, Madrid.

____ (1983) "I briganti e lostato. Un enigma nelladottrina pura del diritto", STAMPA, Lezione tenuta presso la Facoltàgiuridica di Bologna, corso de Filosofia del diritto, Italia.

Guibourg, Ricardo (1986) *Derecho, sistema y realidad*, Editorial Astrea, Buenos Aires.

____ (2016) *Provocaciones en torno al derecho*, Eudeba, Buenos Aires.

Habermas, Jürgen (1998) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Valladolid.

____ (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires.

Hart, H. L. A. (2009) *El concepto de derecho*, Abeledo Perrot, Buenos Aires.

Hegel, G. W. (1984) *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Siglo Veinte, Buenos Aires.

Heller, Hermann (1992) *Teoría del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México.

Hobbes, Thomas (1991) *Leviathan*, Cambridge University Press, Reino Unido.

____ (1992) *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Jellinek, Georg (2004), *Teoría general del Estado*, FCE, México.

Jenofonte (1982) *Recuerdos de Sócrates y Diálogos*, Editorial Gredos, España.

Kant, Emmanuel (1992) *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Kelsen, Hans (1969) *Contribuciones a la teoría pura del derecho*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

____ (1984) *¿Qué es la justicia?*, Leviatán, Buenos Aires.

____ (1987) *Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado (Desarrollados con base en la doctrina de la proposición jurídica)*, Editorial Porrúa, México.

____ (1998) *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México.

____ (2003) *La paz por medio del derecho*, Trotta, España.

____ (1922) "Dios y Estado", en CORREAS (2003).

____ (2005) *Esencia y valor de la democracia. Forma del Estado y Filosofía*, Ediciones Coyoacán, México.

____ (2008) "La doctrina del derecho natural y el positivismo jurídico", en *Academia*, Revista sobre enseñanza del Derecho, Año 6, N°12, Buenos Aires.

____ (2010) *Teoría general de las normas*, Trilla, México.

____ (2011) *Teoría pura del derecho*, traducción de Gregorio Robles y Félix Sánchez a la primera versión (1934) Editorial Trotta, Madrid.



____ (2011) *Teoría pura del derecho*, traducción de Roberto Vernengo a la segunda versión (1960) Editorial Porrúa, México.

____ (2012) *Teoría general del estado*, Coyoacán, México.

Klimovsky, Gregorio (1994) *Las desventuras del conocimiento científico*, A-Z Editora, Buenos Aires.

Kropotkin, Pedro (1977) *Folletos revolucionarios*, Tusquets, Barcelona.

____ (2001) *Palabras de un rebelde*, Edhasa, Barcelona.

____ (1945) *El apoyo mutuo*, Americalee, Buenos Aires.

La Boétie, Ètienne de (2006) *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires.

Maquiavelo, Nicolás (1997) *Opere,* Einaudi-Galimard, Torino, Italia.

____ (1992) *El príncipe*, Editorial Alianza, Buenos Aires.

Macpherson, C.B. (1987) *La democracia liberal y su época*, Editorial Alianza, Madrid.

Most, Johann (2014) *La peste, la bestia y el monstruo*, Libros de Anarres, Buenos Aires.

Onfray, Michel (2009) *Cinismos*, Paidós, Buenos Aires.

Platón (1967) *Gorgias*, Eudeba, Buenos Aires.

____ (2006) *Critón*, en *Obras Completas*, Gredos, España.

____ (2006) *República*, en *Obras Completas*, Gredos, España.

Proudhon, Pierre-Joseph (1983) *¿Qué es la propiedad?*, Hyspamérica, España.

____ (1985) *El principio federativo*, Sarpe, España.

Rodríguez Feo, Joaquín (1999) “Hobbes”, en Victoria Camps (compiladora), *Historia de la ética moderna*, FCE, México.

Rousseau, Jean-Jacques (2001) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Editorial El Ateneo, España.

____ (2001) *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Editorial El Ateneo, España.

____ (2001) *El contrato social*, El Ateneo, España.

Russell, Bertrand (1961) *Los caminos de la libertad*, Hyspamérica, Buenos Aires.

Sófocles (2000) "Antígona", en *Tragedias*, Ed. Gredos, Barcelona.

Strauss, Leo (2012) "Nicolás Maquiavelo", en *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores), FCE, México.

Tucker, Benjamin (1973) "La relación entre el Estado y el Individuo", en *El liberalismo de avanzada*, Editorial Proyección, Buenos Aires.

Vernengo, Roberto (1995) *Curso de Teoría General del Derecho*, Ediciones Depalma, Buenos Aires.

Viñas, David (2009) *Anarquistas en América Latina*, Editorial Paradiso, Buenos Aires.

Vitale, Ermanno(1994) *Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*, Franco Angeli, Milano.

von Wright, Georg Henrik (1963) *Norm and action*, Routledge & Kegan Paul Editors, Londres.

Weber, Max (2012), *Economía y sociedad*, FCE, México.

____ (2014) *Conceptos sociológicos fundamentales*, Ed. Alianza, España.

Wittgenstein, Ludwig (2010) *Tractatus logico-philosophicus*, Editorial Alianza, Madrid.

Wolin, Sheldon S. (1974) *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires.

Zoccoli, Éttore (1908) *La anarquía*, Biblioteca Sociológica Internacional, Barcelona

Zuleta, Hugo (1998) *Razón y elección*, Ediciones Fontamara, México.

Escritos

La concepción antropológica de Pierre-Joseph Proudhon[212]

> *"... no admitimos ya el gobierno del hombre sobre el hombre como no admitimos la explotación del hombre por el hombre".*[213]

1. Introducción

Los estudios referidos al pensamiento anarquista han estado dirigidos, frecuentemente, al análisis de sus categorías políticas, económicas y/o sociales, pero pocas veces, se ocuparon del esclarecimiento de sus fundamentos filosóficos; esto es, de delinear su ontología o los supuestos antropológicos. Es allí, precisamente, donde considero que se encuentran las condiciones de posibilidad de la crítica que constituye el núcleo del ideario anarquista: cuestionador de todo autoritarismo, del Estado y de la propiedad privada.

Como producto de este vacío, de esta falta de un análisis más completo, el anarquismo soporta la pesada e injusta carga de padecer de una aparente carencia de fundamentos. Por ello se hizo frecuente pensar erróneamente en el anarquismo como una teoría que resulta del antojo o de la arbitrariedad de pensadores inmaduros o incapaces de comprender las formas de la civilización. Basándose en este prejuicio, Lombroso adjudicó las tendencias

---

212 Una versión anterior de este escrito, llamada "El hombre en el pensamento anarquista de Pierre-Joseph Proudhon", fue publicada en *Teoría del Estado. Miradas desde el sur del continente americano* (2013) Balerdi, Juan y Peri Guedes, Marco Aurelio (compiladores), Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho, de la Universidad de Buenos Aires. Agradezco a los editores por permitir la reedición de este trabajo.

213 Proudhon, Pierre-Joseph (1945) *Confesiones de un revolucionario*, Ed. Americalee, Buenos Aires, p.17.

anarquistas de su tiempo al capricho de bohemios románticos, o al sueño de altruistas enfermos de hiperestesia, o a locos violentos que sólo buscaban satisfacer su sed de sangre, o incluso a suicidas que esperaban tener una ocasión para morir por una buena causa[214]. Pero no es el objetivo del presente trabajo responder a la pregunta sobre los modos de ser anarquista, ni de establecer cuáles son las razones de esta filosofía política.

La intención de este trabajo se inscribe en un plan general que consistiría en esclarecer los fundamentos del pensamiento anarquista. En este caso, la tarea se acota a poder delimitar la concepción antropológica que está en la base del pensamiento de Pierre-Joseph Proudhon en *¿Qué es la propiedad?*. A partir del esclarecimiento de la noción que de lo humano tenga, podremos tener acceso a una cabal comprensión de la crítica a las instituciones autoritarias, dado que estas se deducen de aquella. Sólo así se podrá comprender el análisis y el cuestionamiento a las relaciones de dominación, que no se limitan a la esfera económica, sino que también están presentes en lo político y en lo moral. Estas dimensiones no son compartimentos estancos, sino que se complementan, formando parte de la misma estructura.

Veremos que para Proudhon, lo humano no es unidimensional, sino que su existencia se articula en torno a tres relaciones: con las cosas, con los otros y consigo mismo. Cada una de estas dimensiones a su vez está compuesta por un antagonismo que la constituye. El trilema, entonces, se expresa en la crítica a la Economía (restricción de la propiedad privada de los medios de producción), en la crítica al sistema político (abolición del Estado) y en la crítica al Derecho (recuperación de la soberanía, entendida como autonomía).

---

214 César Lombroso, médico criminólogo italiano del siglo XIX, cuya teoría, muy influyente en las primeras décadas del siglo XX, consistía en situar las causas del crimen en las determinaciones físicas y biológicas; esto le permitió elaborar planes de prevención del delito que consistían en identificar a los individuos peligrosos a partir de los caracteres fisonómicos. A esta postura le responde Ricardo Mella, y la polémica se centrará en el señalamiento de los prejuicios que operan en la teoría lombrosiana, que coquetean con el racismo. De tal debate puede concluirse en la necesidad de un esclarecimiento no sólo de las ideas anarquistas, sino del carácter de quienes las encarnan y asumen la función de practicar la propaganda por la acción. Lombroso, César y Mella, Ricardo (1928) *Los anarquistas. Lombroso y los anarquistas*, Ed. La Protesta, Buenos Aires.

La filosofía anarquista de Proudhon se inscribe dentro del programa emancipador de la Modernidad, pero está lejos de caer en un ciego optimismo edificacionista o en un pesimismo conformista. Proudhon es un realista, y por ello ve el problema, pero al mismo tiempo se pregunta por el análisis de las posibles soluciones que la racionalidad científica puede aportar. Se dio, por ello, la tarea de indagar las causas de la explotación y de la profunda desigualdad material de su tiempo. Descubrió que son las instituciones de la misma Modernidad las que han consagrado esas asimetrías. A partir de esa certidumbre, diseñó estrategias que buscaron colaborar en la erradicación de las relaciones de dominación que las perpetuaban.

Para seguir el camino teórico recorrido será necesaria la guía de la idea que Proudhon tiene sobre lo que lo humano es. Sólo así se estará en condiciones de hablar de las posibilidades del cambio histórico. Pero sólo podrá hablarse de posibilidades de lo humano, si se adopta una perspectiva antropológica abierta, no determinista. Esto es lo que el presente escrito intentará mostrar.

2. Una dialéctica sin síntesis

Pueden señalarse claros antecedentes del anarquismo, tales como los cínicos o el autor del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, La Boétie, como así también a Max Stirner.[215] Pero hay un acuerdo generalizado en tener a la obra de Proudhon *¿Qué es la propiedad?*, publicada en 1840, como el primer escrito que inaugura esta corriente de pensamiento.

> En realidad merece llamársele el padre del movimiento anarquista, aunque como hemos visto la teoría del anarquismo había sido ya desarrollada, antes de que surgiese el nombre, por bastantes escritores anteriores, sobre todo por William Goodwin[216].

[215] Diógenes Laercio, (2013) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid; La Boétie, Ètienne de (2006) *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Araucaria, Buenos Aires; Stirner, Max (2004) *El único y su propiedad*, Valdemar, Madrid.

[216] Cole, G.D.H. (1957) *Historia del pensamiento socialista*, FCE, México, Vol. I, p. 219.

Es cierto que la obra de Goodwin es otro antecedente claro de esta filosofía. Pero finalmente fue Proudhon el que "abandona la timidez"[217] y da nombre a la teoría que propone la eliminación del Estado y con él todas las relaciones de explotación que ampara. La importancia que tiene su obra es doble. Primero, en su texto le da nombre a la teoría, es él quien llama, por primera vez, "anarquismo" a este rechazo del autoritarismo del Estado y el mercado: "*[…] aunque amigo del orden, soy anarquista en toda la extensión de la palabra.*"[218] Tal denominación se mantiene hasta el día de hoy, a pesar de los muchos otros nombres que fueron surgiendo en los casi 200 años de historia. La segunda razón es que el análisis que allí realizó, no sólo sobre la propiedad, sino también sobre todas las relaciones que esta afecta, ha significado una divisoria de aguas para el pensamiento socio-político. Sus categorías fueron retomadas por pensadores de todas las épocas.

Antes de comenzar con el análisis, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre ciertos aspectos de su vida y su metodología. Pierre-Joseph Proudhon nació en Bensançon, en 1809. De origen humilde, aprendió el oficio de tonelero de su padre y trabajó como tipógrafo. Toda la educación institucional que recibió fue gracias a becas adquiridas, aunque debió interrumpir sus estudios para trabajar. Piensa y escribe como un autodidacta, a quien no conforma ninguna escuela o doctrina existente hasta entonces: ni materialismo, ni empirismo, ni naturalismo, ni individualismo. Ninguna teoría o sistema le resulta instrumento suficiente para la comprensión de todo lo existente. Por esta razón, sus ideas resultarán de una metodología propia que, si bien cuenta con un lenguaje cercano al de la dialéctica de Hegel, tiene también diferencias insalvables que hacen imposible adjudicarle tal adhesión. Mucho se ha dicho sobre su supuesto hegelianismo, pero, a decir verdad, Proudhon sólo toma de Hegel aquello que sirve a los fines de su propio método. Esta puede ser una actitud en consonancia con su antidogmatismo, dado que "*se niega a adherir incondicionalmente a una escuela*"[219]. También Buber

---

[217] García, Víctor (1977) *Utopías y anarquismo*, Editores Mexicanos Unidos, D.F. Ciudad de México, p. 154.

[218] Proudhon, Pierre-Joseph (1984) *¿Qué es la propiedad?*, Ed. Hyspamérica, Madrid, p. 218.

[219] Ansart, Pierre (1971) *Sociología de Proudhon*, Proyección, Montevideo, p. 10.

habla del "horror" que Proudhon le tenía a los "sistemas", ya que consideraba que lo alejaban de la realidad social.

> Aunque Proudhon no quería volver a los sistemas "utópicos" y se oponía firmemente a los principios esenciales de esos sistemas, prosiguió, sin embargo, la línea evolutiva que ellos iniciaron. Prosiguió la línea empezándola de nuevo, sólo que en un plano superior en el cual se presupone ya todo lo anterior, Pero le repugnaba profundamente la idea de que él mismo fuera a añadir un nuevo sistema a los anteriores.

Pensaba que la realidad estaba inmersa en contradicciones y contrastes irresolubles y que ningún sistema especulativo podía comprenderla en su totalidad[220]. La filosofía de Hegel llega a Proudhon a través de algunos emigrados alemanes, especialmente de la mano de Karl Grün y también de Karl Marx, quienes asumieron la tarea de explicarle en qué consistía el hegelianismo. Éste parece haber sido su único acceso a tal filosofía, ya que desconocía el idioma alemán, por lo que se descarta que haya leído su obra[221]. Al parecer Proudhon llegó en soledad y por propia reflexión a un sistema emparentado con el de Hegel, y por señalamiento de sus guías alemanes en el tema, creyó en tal cercanía. Pero no fue más que una mala comprensión de la situación por Grün y Marx. Para Pierre Ansart, la cuestión es más simple: Proudhon tomó de Hegel aquello que le servía para aclarar su propio método y nada más[222].

Tiene su pensamiento un enfoque metodológico que, lejos de ser la aplicación externa de criterios de análisis es, en cambio, constitutivo de su objeto. Proudhon concibe a la realidad como una totalidad dinámica, cuyos componentes primigenios son antagónicos e irreductibles. Estos principios se mantienen en una relación que, en principio, podemos llamar "dialéctica", pero que no encuentra solución en una superación. A diferencia de la dialéctica hegeliana, no hay una tercera instancia que contenga y niegue (en una doble negación) a sus componentes. En Proudhon, la oposición entre los

---

220 Buber, Martin (1991) *Caminos de Utopía*, FCE, Buenos Aires, p. 39.

221 Abad de Santillán, Diego, en "Prólogo" a Proudhon Pierre-Joseph (1945) *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, Ed. Tupac, Buenos Aires, pp. 7-9.

222 Ansart, Pierre (1971) *Ibid.*, p. 10.

términos opuestos, tesis y antítesis, no se resuelve en una síntesis. No hay síntesis superadora, sino que la "superación" –si es que puede hablarse de una *Aufhebung*– es un estado de equilibrio entre los opuestos. Ello consiste en tratar de mantener, sin cancelar y sin superar. Este estado de búsqueda permanente de equilibrio y de nivelación consiste en una conciliación entre los dos términos de la tensión. La eliminación de alguno de ellos significaría un desequilibrio; por ello, el balance permite que ambos se conserven, se autolimiten y, a la vez, se transformen. No hay tampoco, como en Hegel, un devenir en el que estos principios vayan desplegándose sucesivamente, sino que, en la realidad según Proudhon, los principios nunca desaparecen, son constitutivos y por ello son simultáneos:

> Autoridad – Libertad: los dos polos de la política. Su oposición antitética, diametral y contradictoria, nos asegura que no existe ni es posible un tercer término. La lógica no admite nada entre el sí y el no ni entre el ser y el no-ser[223].

Buber sostiene que no es propiamente una dialéctica, sino una "polémica", haciendo énfasis en el intercambio de argumentos que puedan darle fuerza a cada uno de los principios contrapuestos[224]. El equilibrio de la antinomia no supone la desaparición, ni la aniquilación, sino la conciliación (y esto es tarea de la racionalidad), donde la antinomia pierde carácter destructivo. Vemos que hay cierto aire de familia con Hegel. Al menos está presente, podemos decir, en la terminología, pero conceptualmente los términos tienen significados que difieren del sistema hegeliano. Ansart nos dice que a Marx le asombraba que Proudhon haya retenido del método hegeliano únicamente la terminología y no el contenido[225]. Quizá por ello Marx creyó pertinente criticar a Proudhon diciendo que no entendió a Hegel o que Proudhon era un mal hegeliano. Quizá efectivamente es así, pero sí lo es, parece ser por opción y no porque haya sido incapaz de comprenderlo[226].

223 Proudhon, Pierre-Joseph (2008) *El principio federativo*, Ed. Libros de Anarres, col. Utopía Libertaria, Buenos Aires, p. 35.

224 Buber, Martin (1991) *Ibid.*, p. 40.

225 Ansart, Pierre (1971) *Ibid.*, p. 9.

226 Abad de Santillán, Diego (1945) *Ibid.*, pp. 9-11.

Pero esta visión divergente o, según Marx, su mal hegelianismo, le permitió librarse de una concepción de la historia que trae grandes problemas teóricos, a saber: la Historia a la que se le asigna un sentido inexorable. En Proudhon no hay, en la temporalidad humana, una sucesión de etapas predeterminadas: no hay destino, no hay fatalidad. Sí hay, en cambio, incertidumbre frente a un futuro que es un imponderable. Se hace historia en la dinámica que desarrollan los seres humanos en esa totalidad dialéctica sin superación. Los antagonismos, los intercambios y la búsqueda de un equilibrio son evidencia de la contingencia que existe en las relaciones entre las ideas y la realidad, entre la razón y la práctica social, entre la vida individual y la vida colectiva. Su interés iba más allá de la construcción de un sistema que diera cuenta de todo lo existente. La obra de Proudhon puede entenderse como la comprensión de las causas de la realidad social para poder transformarla.

3. La cuestión antropológica

3.1. El problema de la pregunta

En relación con la pregunta por lo humano, en torno a la cual gira la antropología filosófica, es preciso señalar el carácter controversial de tal cuestionamiento. Su peculiar condición consiste en que es la única pregunta en la que el quién que formula la pregunta coincide con aquello por lo que se pregunta y con quién está en grado de responderla. Es, también, la pregunta más próxima que ninguna y de vigencia permanente, porque estamos comprometidos en aquello que se responda. Preguntar por lo humano no es preguntamos por algo ajeno o lejano, sino que este preguntar es un preguntar-se: es siempre una indagación sobre lo propio, sobre uno mismo. Pero al mismo tiempo en ese repliegue sobre sí mismo se reconoce también a los otros, por lo que la pregunta por el *yo* es también sobre el *nosotros*. Podría decirse que la pregunta establece una continuidad entre los aspectos internos y externos de nuestra existencia, en consecuencia, también entre lo privado y lo público. Este interrogante se cierne sobre nuestro ser más íntimo, y a la vez, se proyecta sobre nuestra

vida en el mundo. La relevancia del tema antropológico cuenta con una centralidad innegable para la existencia humana, y es por ello considerado como punto de partida de la reflexión política, económica, social, etc. Todas las articulaciones de la existencia son deducciones del modo de pensar al ser en el mundo.

La indagación en torno al concepto de lo humano es tan antigua como la humanidad misma. Quizá porque entre ellas (pregunta y existencia humana) se implican mutuamente. A pesar de ello, la disciplina que estudia este problema en su especificidad, nace recién en el siglo XVIII. Sienta las bases Rousseau, en el Prefacio del *Segundo discurso*, cuando señala que las ciencias han avanzado, pero el conocimiento sobre lo humano ha quedado rezagado. De ese mismo pasaje interesa, a los fines del presente escrito, señalar dos cosas. Rousseau, por un lado, se pregunta indirectamente sobre lo humano, es decir que no formula la pregunta; pero por el otro –y esta vez sí le da forma de pregunta– hace la aclaración de cómo responder a esa pregunta contribuye al plan de su obra: "¿Cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocerlos a ellos mismos?"[227]

Si bien, como ya dijimos, la reflexión sobre su existencia ha acompañado a la humanidad desde siempre, el nacimiento de la Antropología filosófica como disciplina tiene su fecha de nacimiento. Kant en la *Crítica de la razón pura* afirma que todo el saber está contenido en la respuesta a las siguientes preguntas: *¿qué puedo saber? ¿qué debo haber? ¿qué me es lícito esperar?* A la primera pregunta se responde con la Metafísica, el conocimiento del mundo; a la segunda pregunta contesta la Ética, el conocimiento del alma; y a la tercera pregunta responde la Teología, el conocimiento de Dios. Pero en una obra posterior, llamada *Lógica*, que contiene sus cursos sobre las estructuras de los razonamientos, afirma que estas tres preguntas pueden ser resumidas en una sola, que es la pregunta fundamental. Si podemos responder a ella estaremos respondiendo a las preguntas anteriores. Y esta pregunta es: *¿qué es el hombre?*[228]

De esta manera Kant funda lo que hoy conocemos como Antropología filosófica, cuyo objeto central de reflexión es lo propio del ser humano. No es que antes de él no se haya hablado sobre

[227] Rousseau, Jean-Jacques (2001) "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres", en *Rousseau*, Ed. El Ateneo, Buenos Aires, p. 65.

[228] Kant, Immanuel (2010) *Lógica*, Corregidor, Buenos Aires, p. 48.

el tema, sino que al poner de manifiesto la centralidad de la pregunta, se evidencia su importancia. A partir de allí, al volverse disciplina filosófica específica, su conocimiento se organiza y se institucionaliza. Igual recorrido tuvo la Antropología científico-natural, que dirige su atención al ser humano especialmente desde el punto de vista somático y cultural. La Antropología filosófica trata de considerar al ser humano integralmente, como totalidad, y de caracterizarlo en su relación con su integridad, el universo, el sentido de la existencia, tanto individual como histórica y social.

A partir de allí, responder a esta pregunta fue la tarea de muchos filósofos. Los criterios y presupuestos desde los que se abordó el problema podrían clasificarse del siguiente modo:

- Desde la unidad o la dualidad: lo humano es uno e indivisible, sólo materia orgánica, o bien, es una conjunción de lo incorpóreo o espiritual con la materia. Los pares del dualismo antropológico son, entre otros: alma-cuerpo, forma-materia, *res cogitans-res extensa*, pensamiento-acción, etc.
- Desde lo mecánico o lo orgánico: lo humano como el resultado de relaciones de fuerzas de atracción y repulsión, o bien es una composición donde cada parte cumple su función.
- Desde la necesidad y la libertad: lo humano está sujeto a reglas inexorables por lo que su ser está ya determinado, o bien la existencia humana consiste en no estar determinado, aunque sí condicionado por los contextos de existencia.
- Desde la esencia y la existencia: lo humano consiste en un atributo que se da invariablemente a través de la historia, o bien pueden darse a sí mismos diversidad de atributos.

Muchos de estos presupuestos no son excluyentes entre sí. Es más, muchos de ellos se coimplican. Los más abarcativos y complejos darán lugar a dos grandes líneas de análisis de la antropología filosófica; ellos son: el esencialismo y el existencialismo. Y si bien estas tradiciones filosóficas no habían sido establecidas aún –son posteriores a la vida y obra de Proudhon– ya era posible distinguir estas categorías.

3.2. La corriente esencialista

La *esencia* en el sentido más tradicional es aquello que hace a una cosa ser lo que esa cosa es, o sea aquello sin lo cual esa cosa no sería lo que es. La respuesta a la pregunta acerca de *¿qué es algo?* encierra la esencia de ese algo, aquello en que ese algo consiste. La esencia expresada de manera correcta es la definición. En el pensamiento contemporáneo se designa con *esencialismo* a aquellas teorías filosóficas que afirman la supremacía de la esencia como fuente de identidad (ya sea porque consideren éstas que la esencia es previa a la existencia, o bien porque en todo caso reducen la una a la otra).

El esencialismo considera que es posible establecer con certeza cuál es la esencia, naturaleza o principio (en tanto ἀρχή, del griego antiguo, carácter originario, fundamento o causa) de lo humano. Además, supone que este carácter ha de ser invariable a través del tiempo y del espacio; es por ello el ser humano pasible de ser definido y tal definición servirá como criterio de demarcación y de significado.

La intención está anticipada en la estructura gramatical de la pregunta formulada por Kant: busca la naturaleza humana, la característica que lo defina de una vez y para siempre. De igual manera que la ciencia ha logrado definir "mamífero", "triángulo", "revolución", se espera lograr una definición de lo que lo humano es, y que esa respuesta sea válida para todo tiempo y espacio. El esencialismo busca descubrir una estructura fija, objetiva, permanente e inmutable, aquello que todos los seres humanos tengan en común y que nos sirva para reconocer qué es un humano y qué no lo es.

La pregunta ya había sido respondida, a lo largo de la historia del pensamiento, sin haber sido formulada, por ejemplo: Aristóteles sostenía que el hombre era un *zoon politikon kai logikon*; Agustín, que era una creatura, conjunción de alma, cuerpo y espíritu. Lo que pone en evidencia la pregunta kantiana es que la respuesta ha de ser una definición en la que se señale cuál es el atributo esencial tal que, sin él, no puede denominarse "humano". De hecho Kant responde a la pregunta diciendo que "el hombre es un animal racional". Ernst Cassirer sostiene que "es un animal simbólico"[229]. Max Scheler afirma que "es un ser espiritual".

[229] Cassirer, Ernst (1967) *Antropología filosófica*, FCE, D.F. Ciudad de México; Scheler, Max (1994) *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires.

Lo cierto es que cada una de estas definiciones se ha manifestado siempre insuficiente para dar cuenta de la pluralidad de posibles atributos esenciales. Muchas veces, esta corriente, ha caído en reduccionismos etnocéntricos, ya que, en la búsqueda de hallar un rasgo invariable para definir al hombre, sólo se logró recurrir a generalizaciones de circunstancias históricas específicas, universalizando un rasgo particular. Pero gran parte del problema estaba en el modo de preguntar. La pregunta por el *qué* exige como respuesta una cosa, una definición cerrada. Es una pregunta cosificadora.

3.3. La corriente existencialista

Ya fue señalada la importancia que tuvo para la Antropología el *Segundo discurso*, publicado en 1755. Ahora toca mostrar por qué también es considerado el antecedente más claro del existencialismo –si bien, para que esa perspectiva se defina, habrá que esperar casi un siglo, hasta la filosofía de Kierkegaard–. En ese escrito, Rousseau concibe al hombre en estado de naturaleza, como aquella existencia desprovista de todos los atributos que la civilización le proveyó. La metodología utilizada requería despojar al hombre del presente de todos los predicados adquiridos a lo largo de la historia: lenguaje, moral, propiedad privada, familia, etc. De ese modo, Rousseau esperaba encontrar aquello que diera cuenta de la especificidad humana. Descubre las siguientes características:

- Los humanos poseemos en común con el resto de los seres vivos dos emociones: el *amor de sí*, que nos hace asegurarnos la propia existencia; y la *piedad*, que nos mueve a proteger la existencia de los otros.
- Los humanos tenemos, a diferencia del resto de los animales, una carencia: no estamos determinados, estamos incompletos y por ello debemos completarnos a nosotros mismos. A esa condición Rousseau le da el nombre de *perfectibilidad* que, al volverse consciente, dota a los seres humanos de la conciencia de libertad. Esto significa que lo humano consiste en un modo de ser inacabado, que su existencia se despliega en el abanico abierto de posibilidades y así va adquiriendo rasgos a lo largo de la vida.

La elucidación rousseauniana es una reacción contra otras caracterizaciones del hombre en estado natural, en particular las de Hobbes y Locke. La caracterización hobbesiana sostiene que el hombre es egoísta y belicoso por naturaleza, y la postura lockeana afirma que el hombre es propietario por naturaleza. Postulan estas cualidades como esenciales, por lo tanto, universales e invariables a través del tiempo. Rousseau les responde que sus definiciones no están probadas, que nada justifica que trasladen al estado de naturaleza las características de los hombres de su propio tiempo histórico. Detrás de esta operación mental hay un error de razonamiento que lleva a definir a la totalidad de la humanidad tan sólo por una parte de ella.

El existencialismo –que surgirá posteriormente– es una corriente de pensamiento antropológico contrapuesta al esencialismo. Sostiene que lo humano es un imponderable, que no puede ser encapsulado en una definición porque las personas no sólo no poseen una esencia, sino que justamente lo humano, si hay algo en lo que consiste, es en vulnerar todo encasillamiento esencial. Entonces ser humano será en cada caso lo que cada uno haga de sí mismo, en el despliegue de sus potencialidades[230].

En 1843 Kierkegaard publica lo que se considera la obra inaugural del existencialismo: *O lo uno o lo otro*. Allí muestra que la existencia designa al individuo concreto y único. La existencia siempre es individual, encarnada, inacabada, una tarea a realizar a través de las decisiones. Existir deriva del latín *ex-sistere*; *sistere* significa mantenerse, estar colocado y *ex-* designa el sentido del afuera: es como si los seres humanos estuviéramos todo el tiempo saliendo de nosotros mismos para ser algo que aún no somos. Los escritos de este filósofo pueden ser leídos también como una reacción al hegelianismo idealista de la época. Escribe contra el afán de sistema, donde la realidad existencial parece diluirse. El sistema es incapaz de captar la vida y por eso se le escapa[231]. Las razones

---

230 El término *existencialismo* alude a aquellas concepciones filosóficas contemporáneas que sostienen que la existencia es anterior a la esencia, entendiendo que la existencia es únicamente humana. En esta corriente hallamos a Sartre y su señalamiento del hombre como una *X* vacía, una nada, un proyecto, o a Heidegger y su búsqueda de conjurar el antropocentrismo hablando de la existencia humana como un ser-en-el-mundo o *Dasein*, y también a Ortega y Gasset que caracteriza lo humano como un gerundio, un *faciendum* y no un *factum*.

231 Goñi, Carlos (2015) *Kierkegaard*, RBA, España, pp. 48-49.

son claras: la vida es lo abierto, lo inconcluso, lo espontáneo y singular; mientras que el sistema busca cerrarlo todo. El contrapeso de esa brecha de indeterminación –lo que limita ese resquicio de *libertad*– es la responsabilidad de hacerse la vida a cada paso. Esta conciencia de libertad y ante la obligación de hacerse a sí mismo en cada elección, generan en nosotros el sentimiento de *angustia*[232].

3.4. La concepción antropológica de Proudhon

Proudhon, el padre del anarquismo, es un moderno. Su obra se halla enmarcada dentro del programa de la Modernidad, donde el saber, el conocimiento, es herramienta y condición para la emancipación. Sólo a través del conocimiento la humanidad podrá vencer el miedo a cambiar las costumbres y ponerles fin a los tutelajes. Aquí se evidencian las lecturas kantianas de Proudhon, ya que su ética de corte gnoseológico, más allá de las reminiscencias socráticas, se acerca al *Sapere aude!* kantiano[233]. Y afirma Proudhon en relación con lo humano y en apoyo a la tesis de su ética gnoseológica: "… su ignorancia lo ha viciado y es causa de todo mal"[234].

En esa condición abierta que le asignará a lo humano, el ser racional aparece en su concepción antropológica, como una posibilidad más. Al igual que Kant, el descubrimiento de las leyes gravitatorias enunciadas por Newton y los logros científicos de la modernidad hacen que Proudhon tenga confianza en la capacidad del conocimiento científico. No sólo para conocer las leyes de la naturaleza, que son enunciadas en grado universal; sino, fundamentalmente, para describir, analizar el funcionamiento de la sociedad, para intervenir y transformarla. La racionalidad científica no sólo es capaz de esas enunciaciones *eternas y absolutas*[235], sino que además el hábito, la observación particular del entorno, nos lleva a enunciar nuevos principios. Se da así un diálogo entre la capacidad de observación particular y la capacidad

[232] Goñi, Carlos (2015) *Ibid.,* pp. 85-88.

[233] En su traducción estándar significa "Atrévete a saber", en "¿Qué es la Ilustración?", en KANT, Immanuel (1992) *Filosofía de la Historia*, FCE, Madrid, p. 25. Aunque se adjudica su uso original a Horacio en *Epistola II*.

[234] Proudhon, Pierre-Joseph (1984) *Ibid.*, p. 36.

[235] Proudhon, Pierre-Joseph (1984) *Ibid.*, p. 33, mantengo las cursivas del autor.

de generalización a partir de lo observado, en consonancia con el positivismo científico, paradigma vigente en la época. Como vemos, en la concepción gnoseológica –o teoría del conocimiento humano– que Proudhon sostiene está arraigada también la dialéctica que se da entre dos aspectos antagónicos irreductibles. Por este motivo, la racionalidad humana, como así también la voluntad, son acaeceres que se dan en un contexto de una inmanencia dualista. Para Proudhon no hay instancias trascendentes y por ello las ideas más abstractas son el resultado de la enajenación de nuestras propias postulaciones.

> Confieso que no creo en las ideas innatas ni en las formas o leyes innatas de nuestro entendimiento, y considero la metafísica de Reid y de Kant aún más alejada de la verdad que la de Aristóteles. (…) nuestras ideas más generales y más necesarias, como las del tiempo, espacio, substancia y causa, existen primordialmente en el espíritu, o que, por lo menos, derivan inmediatamente de su constitución.[236]

Su antropología no es esencialista, ya que si bien lo humano se caracteriza por ser portador u ostentador de las capacidades de pensar y de actuar, no por ello está determinado al despliegue de estas potencialidades. Tampoco estas posibilidades tienen un modo único de desarrollarse. Precisamente por ello es que cada ser humano puede llegar a ser una persona libre o ser un explotado, y ello dependerá de la relación equilibrada o no de los aspectos antagónicos que lo constituyen. Para ello, los seres humanos han desarrollado el discernimiento y la posibilidad de ejecución de sus elecciones.

En la búsqueda de una ontología fundamental que nos permita identificar de qué manera Proudhon piensa en torno a lo humano, encontraremos, en el seno mismo de la existencia, aquella dialéctica constitutiva de la realidad. Esta vez no serán los principios de autoridad y libertad –contraposición entre lo determinado y lo indeterminado–. La composición que anida en lo humano es al mismo tiempo una escisión: por un lado, la vida individual, y, por otro, la vida colectiva. Lo humano es concebido como un ser existente en un mundo material, en el que existe como individuo, junto a otros como él. En todos y cada uno de

[236] Proudhon, Pierre-Joseph (1984) *Ibid.*, p. 33.

nosotros se entraña y desarrolla el juego de la tensión antagónica de estos principios constitutivos de la realidad existencial[237].

Gracias a esta dinámica de la existencia, su concepción antropológica logra librarse de caer en algún esencialismo. La tensión antagónica e irreductible ocurre entre la vida individual, esto es, la existencia en su grado mínimo (el ser humano en tanto ser independiente, autónomo, el hombre como un microcosmos), y la vida colectiva (el ser humano en tanto parte integrante de grupos, de conjuntos organizados, de asociaciones propias de la vida conjunta que suelen llevar las personas). Esta vitalidad de lo colectivo (quizá un rasgo propio del Romanticismo, también puede ser una influencia rousseauniana o como marca de un clima de época) se encuentra en permanente intercambio y diálogo con la existencia de modo particular, y una no es sin la otra. Los grupos humanos son el resultado de este juego de fuerzas centrífugas (encarnadas en la existencia individual) y de fuerzas centrípetas (expresadas en la vida colectiva) que afirma cada una como parte del conjunto.

La caracterización que hace Proudhon de estas fuerzas en tensión (que son antagónicas y complementarias) es cercana a dos aspectos del pensamiento de Rousseau, que están conectados entre sí. Primero, podría tener como antecedente la tensión entre las dos pasiones o instintos, de carácter pre-reflexivo, que Rousseau asigna en el hombre en estado de naturaleza y que es lo que la humanidad tiene en común con el resto de los seres vivos[238]. Uno de ellos es el *amor de sí*: fuerza que se expresa en sentido de la exterioridad hacia la interioridad, centrípeta, que implica y garantiza la obtención de lo necesario para la supervivencia. El otro es la *piedad*: fuerza que se expresa en sentido de la interioridad hacia la exterioridad, centrífuga, que implica la conmoción frente al padecer del otro. En el planteo de Rousseau estos instintos se corrompen en la vida social moderna y devienen de piedad a indiferencia, y de amor de sí a egoísmo[239]. Al mismo tiempo, la dinámica que esas emociones mantienen entre sí

---

237 Proudhon, Pierre-Joseph (1984) *Ibid*., pp. 110, 119, 227.

238 En el capítulo v de *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon hace un análisis de las emociones y del rol que juegan en la construcción de relaciones sociales equitativas. Distingue entre aquellas que se comparten con los otros animales y cuáles son las específicamente sociales. La justicia, que cumple una función formal en esta dinámica social, es un atributo de las relaciones que se dan a partir del reconocimiento de la igualdad recíproca.

239 Rousseau, Jean-Jacques (2001) *Ibid*., pp. 109-115.

guarda estrecha relación con otra distinción que hace Rousseau –ya en el plano político– de la tensión entre la voluntad particular y la voluntad general. Insisto en que la dinámica es semejante, pero no hay, en el escrito de Proudhon aquí analizado, referencias directas a estos conceptos relacionados con las nociones de fuerza individual y fuerza colectiva. Puedo arriesgar aquí una distinción entre ambas formulaciones: en el caso de Rousseau, el concepto de voluntad, que implica un "querer", se mantiene aún en una lógica subjetivista, en la esfera de la conciencia; en cambio, en la formulación proudhoniana, el concepto de fuerza implica un "poder", que se expresa en el campo de la acción, y la acción es siempre intersubjetiva.

Luego de todo lo dicho, es difícil sostener que el pensamiento de Proudhon pueda implicar algún esencialismo, al menos, no uno antropológico. La acusación más frecuente que suele esgrimirse a modo de señalar una "incongruencia" en la teoría anarquista es la del dogmatismo iusnaturalista. El iusnaturalismo es un modo de esencialismo, pero referido a los valores morales. Es decir que se cree que existen leyes naturales –previas al Estado– que representan, por ejemplo, las ideas de justicia, de libertad y de igualdad. En este error cae Horowitz, cuando acusa a Proudhon de promover una vuelta al estado de naturaleza, para que de ese modo se respeten los imperativos morales que gobiernan la vida del "hombre natural". Este cuestionamiento resulta de una mala comprensión de la crítica al ordenamiento político y económico. De ninguna manera, ni Proudhon ni la mayor parte de los anarquistas considera que lo propio del hombre sea volver a un estado originario. Tampoco entran en la discusión sobre si el estado de naturaleza era armonioso, paradisíaco o un estado de guerra permanente. Esta es una falsa disyuntiva, que se niega a ver instancias intermedias entre el naturalismo y el conformismo (que son dos formas de esencialismo)[240]. Además, ser iusnaturalista implicaría sostener que existen ideas que son inmutables, y esta es una afirmación metafísica que supone que hay algo que puede estar fuera del tiempo. Ningún anarquista podría acordar con ello: las ideas son producciones sociales, construcciones del pensamiento y están sujetas a las circunstancias históricas en las que tuvieron lugar. Por sobre todas las cosas, el anarquista es un realista, y por ello, un analista implacable de las relaciones que atestigua.

---

240 Horowitz, Irving (1964) *Los anarquistas*, Alianza Editorial, Madrid, en su Introducción, pp. 15-17.

En conclusión, para Proudhon el hombre es uno, conciencia de uno, de ser un ser-yo-mismo, pero en él también está el ser-con-los-otros. Dice Ansart "La razón y los deseos de cada individuo dan nacimiento a una razón colectiva" que es una nueva cada vez[241]. El resultado, el ser colectivo, muy lejos está de adquirir caracteres de un ser organismo que obedezca a reglas análogas a las de un cuerpo vivo. Cada ser colectivo tendrá su propia dinámica, puesto que obedece a la libre expresión de sus particularidades. No es posible reglamentarlas desde fuera. La dinámica de lo colectivo es impredecible, pues posee una razón y una voluntad propias, diferentes a la suma de las voluntades particulares.

De esta manera Proudhon se libera de los vicios del individualismo, pero sin pensar al hombre individual como un ser que deba someterse al todo, lo que implicaría un camino directo al totalitarismo. La individualidad no debe ser jamás sacrificada en pos de la sociedad, porque esa misma sociedad se degradaría en ese acto. Por ello es crítico del comunismo, porque consiste en la disolución de la individualidad. Proudhon opone a la teoría de la comunidad, el socialismo, en el que la colectividad no sustituye nunca la vida particular. En cambio, en el comunismo, la individualidad es reemplazada por el hombre colectivo en todas las funciones sociales, de producción, de intercambio y de consumo[242].

Tal tensión también se traduce al mundo moral y se da entre la heteronomía y la autonomía, entre las normas morales impuestas por las instituciones y la reflexión que hace posible que las conozcamos y que permitamos que ellas se realicen en nosotros y por nosotros mismos. La tensión se da entre obedecer un orden impuesto o bien conocer a través del análisis esas normas y decidir acatarlas o crear las propias: "El hombre mismo, es decir, la voluntad y la conciencia, el libre albedrío y la ley, colocados en antagonismo perpetuo"[243]. Para el existencialismo no hay naturaleza humana dada previamente, sino que el hombre puede ser de múltiples o, mejor dicho, de infinitas maneras, y por ello no es posible definirlo con anterioridad al despliegue de sus potencialidades, las que se darán actualidad en el marco circunstancial en el que se desarrollen.

---

241 Ansart, Pierre (1971) *Ibid.*, p. 26.

242 Ansart, Pierre (1971) *Ibid.*, p. 16.

243 Proudhon, Pierre-Joseph (1984) *Ibid.*, p. 38.

4. Adenda

Ahora que aclaramos de qué manera está estructurada la realidad para Proudhon y cuál es su noción de ser humano, podremos comprender esa afirmación, que en apariencia es un oxímoron: "La propiedad es un robo"[244]. Es que toda empresa es resultado de una producción colectiva; esto es, que reúne esfuerzos individuales, pero tiene como consecuencia una potencia que es en esencia diferente al aporte individual, a la suma de los aportes individuales. La unión y la armonía del trabajo de cada uno, la organización, la convergencia de las fuerzas particulares en una sola acción colectiva tienen como resultado un plus que no es equivalente a la mera suma cuantitativa de quienes participan. En cambio, el salario paga solamente la individualidad y se mantiene interesadamente indiferente respecto de ese producto extra generado por el ser colectivo.

> El capitalista, se dice, ha pagado los *jornales* a sus obreros; para ser más exacto, debe decirse que el capitalista ha pagado tantas veces una *jornada* como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es en absoluto lo mismo. Porque no ha pagado esa fuerza inmensa que resulta de la unión y de la armonía de los trabajadores, de la convergencia y de la simultaneidad de sus esfuerzos.[245]

Proudhon pone como ejemplo el acontecimiento histórico del emplazamiento del obelisco de Luxor, que fue puesto de pie en un día por el trabajo de 200 hombres. ¿Qué es lo que estos hombres recibieron a cambio? Recibieron el pago de una jornada de trabajo; sin embargo, el mismo gasto pagado a un solo hombre durante 200 días de labor no hubiera tenido el mismo resultado, aunque la paga fuera equivalente, porque lo que hizo posible que el obelisco fuera levantado, no se expresa en los 200 jornales pagados, ni se traduce en equivalencia al producto resultante. Lo obtenido es producto del trabajo colectivo, que no es remunerado, sino apropiado ilegítimamente por otro. Esa desproporción en el pago

---

244 Proudhon, Pierre-Joseph (1984) *Ibid.*, p. 29.

245 Proudhon, Pierre-Joseph (1984) *Ibid.*, p. 108. Respeto el subrayado que es del autor.

es lo que se le roba al trabajador, esa es la propiedad escamoteada que hace, que permite que quienes son los dueños de los medios de producción acumulen y se instalen en el parasitismo social o, mejor dicho, en la explotación del hombre por el hombre.

El que se apodera del producto del trabajo es el capitalista, que se adueña simultáneamente de la humanidad puesta en ella, es decir, que se adueña de los hombres.

En cambio, es el empleador deudor del resultado de esa acción colectiva, que debería recaer en las manos de todos. Lo que hay aquí es un desequilibrio, es el trabajo colectivo del que saca exclusivo provecho una voluntad individual (la del capitalista, por ostentar la propiedad de los medios de producción) generando un desajuste destructivo, o –en los términos de Proudhon– una injusticia.

La peculiaridad de la fuerza colectiva es, como vimos en la antropología proudhoniana, diferente a la del aporte individual; en ella, el colectivo adquiere un modo de existencia orientado a un objetivo y por ello la resultante no es ni puede ser nunca igualada a la suma de los individuos que la integra. Pero el Estado de Derecho promueve el individualismo y mantiene la ficción del trabajo individual, y por ello la figura jurídica del contrato tiene carácter personal entre el empleador y el empleado, por lo que no hay registro de lo colectivo que sirva para rendir cuentas del extra generado por el trabajo conjunto. Esto se ve avalado fundamentalmente por los Estados, que funcionan las más de las veces como garantes del orden jurídico a través del cual se canalizan estos abusos con los trabajadores. No sólo por ello es el Estado un partícipe necesario en este proceso de explotación del hombre por el hombre, sino porque, en una sociedad, quienes producen lo necesario para la supervivencia, es decir, quienes trabajan (los que crean valor, los que transforman la materia), lo hacen para sí pero también para todos, incluso para aquellos que especulan con el trabajo de los otros y que nada producen[246]. En esta suerte de perversión se atenta contra la vida que produce la propiedad, generando dos instancias contrapuestas en tensión, a saber: quienes trabajan y quienes viven del trabajo de los otros. Esta lógica perversa puede revertirse sólo reconociendo que el trabajo es lo

[246] D'Auria, Aníbal (2012) *Teoría y* crítica *del Estado*, Eudeba, Buenos Aires, p. 154.

único que crea valor agregado, que es la única fuente legítima de capital, y por ende de propiedad, que el resultado pertenece a aquellos que lo producen[247].

> Mucha gente habla de conceder a los obreros una participación en los productos y en los beneficios; pero esta participación que se reclama para ellos es pura beneficencia; ya que la participación es un derecho necesario, inherente al trabajo, inseparable de la cualidad de productor hasta en el último de los peones[248].

El concepto central del pensamiento de Proudhon es el de justicia, entendida como equilibrio de fuerzas antagónicas. Como vemos, esta justicia no es sustancial, sino formal: es el equilibrio resultante. Por ello, sostiene que para lograr una vida respetuosa de la vida humana es necesaria la restricción a los abusos de la propiedad privada, para que el ser humano recupere su capacidad de decisión.

Así es como en la teoría económica de Proudhon, la crítica del régimen de propiedad privada, que es la insignia del capitalismo, es una premisa que se deduce de su concepción antropológica. El ser humano en su relación consigo mismo, encarna la tensión entre su ser individual y su ser colectivo; en su relación con los otros la tensión se da entre su autonomía y la heteronomía de las normas impuestas; y finalmente, en su relación con las cosas, donde se cristaliza la enajenación de lo que produce como ser colectivo. El trayecto es de una ontología fundamental hacia una ética. Por eso, cuando le preguntan "¿qué es la esclavitud?", Proudhon responde que es el asesinato. Porque si a los seres humanos se les amputa la capacidad de ejercer su libertad de elección, entonces se les está quitando el sentido de su existencia. Un sistema que se apoya en la explotación del hombre por el hombre es un sistema inhumano. Y si a eso llamamos orden, entonces o bien es un orden injusto –lo que sería contradictorio–, o bien es un falso orden.

---

247 Señalar la actualidad de este planteo sería redundante; hoy tiene la forma del reclamo sindical de participación en las ganancias, un derecho expresado en el art. 14 bis de la Constitución Nacional.

248 Proudhon, Pierre-Joseph (1984) *Ibid.*, p. 105.

Educación anarquista: la otra revolución

Queremos llegar a la liberación del hombre y los caminos hacia esa liberación sólo se pueden llamar: el saber, la ciencia, el arte, el estudio, la lógica, la eliminación de todos los mitos, el diálogo, el respeto absoluto por la individualidad y la naturaleza. Y no son armas impotentes, son las Únicas armas para llegar a la libertad y a la comprensión de lo universal[249].

1. Introducción

El epígrafe citado es la razón de este trabajo. Intento ensayar aquí una respuesta a la pregunta que Osvaldo Bayer se formuló en 1972, año en el que ese texto fue escrito, pero que no vio la luz sino hasta más de cuarenta años después: *¿Qué debemos hacer los anarquistas?* No es una pregunta banal, ya que el anarquismo, aún en sus expresiones más extremas del individualismo, tiene como horizonte una sociedad de libres. Por ello es frecuente que ante el ideario anarquista surja o, mejor dicho, se vuelva ineludible una pregunta que ha preocupado y ocupado a los pensadores libertarios: ¿cómo mantener la coherencia entre los medios utilizados para lograr los fines y los objetivos a los que tiende? Algunos podrán catalogarlo de "refinamiento" racionalista, pero es precisamente en esa exigencia de coherencia donde se encuentra la columna vertebral de su racionalidad.

Si bien la pregunta en cuestión aparenta ser simple, en realidad no lo es, porque contiene, en sí, dos interrogantes. Uno de ellos gira en torno al fin al que se tiende, como por ejemplo ¿cuáles serían las características de una "sociedad de libres"? o ¿qué condiciones tendrían que darse para su organización? El otro interrogante –corolario ineludible del primero– es más complejo aún y está relacionado con las acciones que darán lugar al cambio social, a las estrategias para lograr acceder al cumplimiento de

[249] Bayer, Osvaldo (2014) *¿Qué debemos hacer los anarquistas?*, Ed. Quadrata & Biblioteca Nacional, Buenos Aires, p. 52.

esos objetivos. Este último, referido a la posibilidad de la realización, es decir, que se trata del problema de los medios. Entonces la pregunta nos deja frente a un doble problema vinculado en la exigencia de coherencia entre las respuestas que a estos se dé.

2. El problema de los fines

En 1518, Tomás Moro crea el neologismo "Utopía" para referirse a lo que se considera, dentro de su narración, la mejor de las sociedades posibles, aunque los caminos de la construcción de sociedades ideales ya habían sido recorridos por la imaginación literaria y filosófica desde la antigüedad: Platón con *República* y Agustín con *La ciudad de Dios*, son dos ejemplos de ello. El título completo de la edición del relato de Moro es *La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía*, lo que permite jugar con la suspicacia de la etimología de la palabra. Las dudas se refieren al origen del prefijo "u": una posibilidad es que resulte de la contracción del griego "ου" en su acepción privativa –aunque frecuentemente se utiliza la "α" para esa función–; o bien, puede ser una contracción de "ευ", que en griego significa "bueno", es decir que su connotación es positiva. Entonces, en el primer caso, ὐ-τοπος significaría "no-lugar" o "lugar inexistente"; y en el segundo caso, "lugar feliz". La sospecha de que el sentido de la palabra no debería ser tomado literalmente es introducida por el mismo autor, cuando pone los siguientes versos en la voz del poeta ficticio Anemolio[250]:

Me llamaron los antiguos
por insólita, Utopía.
Competidoras de aquella
ciudad que Platón pensara
y vencedores quizá,

[250] Galimidi, José Luis (2016) "La utopía de Moro como crítica del profetismo intelectualista", en Guerra, P. (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 27-54). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, p. 29, nota n°1. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

puesto que en ella tan sólo
en las letras se esbozara,
superélo yo con creces
en personas y en recursos
y al dictar mejores leyes.
Siendo así que deberían,
en justicia, desde ahora
darme el nombre de Eutopía[251].

Con estos versos, Moro introduce la dimensión temporal: inscribe su invención en la historia de las ideas, enunciando sus antecedentes y estableciendo con ellos una relación dialéctica entre lo real y lo posible. Dentro del contexto del proyecto emancipador de la modernidad –entendida en términos del progreso de la civilización– un mundo mejor no sólo puede ser pensable y pensado, sino también posible de realizar. Más allá de los diferentes aspectos que puedan ser asignados al proyecto final, la utopía como fin significa la confianza en la posibilidad de plasmar un modelo de sociedad tal que sea una alternativa al presente. La utopía pinta un cuadro imaginario de algo que no existe. Pero no es mera divagación fantasiosa: es la construcción de un "querer ser", que asume la forma de un "deber ser".

Por esta razón, el tiempo de la utopía es un tiempo futuro, haciendo de ella un ideal al cual tenderían las acciones del presente. Estas construcciones teóricas, al estilo de Tomás Moro, consisten en la descripción de un orden detallado minuciosamente, de manera exhaustiva. La sociedad resultante estará regida por reglas propias, creadas para su funcionamiento. Por lo tanto, cualquier cuestionamiento sólo podrá ser formulado desde el exterior; una vez adentro se habrá dado consentimiento a sus reglas de funcionamiento. Muchas sociedades "ideales" adquieren características de diseños cerrados, de proyectos clausurados en los que se corre el peligro de que se conviertan en una verdad incuestionable y, por lo tanto, definitiva. Como expresa la frase: el utopista comienza en el amor y termina en el terror. A esta perversión del ideal se lo conoce como "distopía".

---

251 Moro, Tomás (2010) *Utopía*, Alianza, p. 53.

En este error no han caído los anarquistas, por varias razones. Entre ellas, por su antidogmatismo y antimesianismo, su concepción de la historia y su rechazo a la idea de perfección. En cuanto a la primera razón, una proyección con tal grado de infalibilidad sólo puede tener como resultado el sometimiento a ese ideal de futuro, por lo que se convertiría en un dogma. El ideario anarquista se funda en el antidogmatismo, sobre un presupuesto racionalista tal que lo humano resulta de la capacidad de discernimiento, de análisis de los fundamentos y presupuestos de las afirmaciones. Por esta capacidad crítica, a la que ningún ser racional puede renunciar –a riesgo de su propia humanidad– es que no acepta proyectos incuestionables. Un ideal semejante se fundaría en la uniformidad declarada, en el acallamiento de la disonancia, en la ausencia de la crítica. El anarquismo es también antimesiánico, razón estrechamente relacionada con la anterior, dado que su efecto es el mismo: anular los cuestionamientos de un modelo que ha sido concebido como revelación o inspiración para las generaciones futuras. La palabra del mesías es convertida –por él mismo o por otros– en verdad absoluta. Además, muchas veces la fundamentación de estos proyectos a futuro aparece justificado sólo por el carácter visionario de sus autores. Por último, tampoco el anarquismo se ha dedicado "a la elaboración en abstracto de sociedades perfectas de laboratorio"[252]. Esto es porque, si bien el anarquismo considera que la vida humana no puede ser comprendida sin considerar el contexto histórico en el que se desarrolla, las acciones humanas sólo adquieren sentido a partir de sus condicionamientos espaciotemporales. Pero esto no quiere decir que considere que la historia sea un proceso de autorrealización, cuyas leyes –de fuerza inexorable– "arrastran" a la humanidad hacia sus propios fines. Las únicas afirmaciones posibles respecto de la historia, siempre se referirán al pasado. Respecto del futuro, sólo se pueden formular enunciados hipotéticos que funcionarían como guías para la acción en procesos de constante de revisión y reformulación.

Algunas formulaciones utópicas pueden caer en el error de considerarse proyectos de "sociedades perfectas". Esto podría tener como consecuencia, el desmerecimiento del presente en pos

---

[252] D'Auria, Aníbal (2007) "Introducción al ideario anarquista", en *El anarquismo frente al derecho*, Grupo de Estudio sobre Anarquismo (Compilación), Ed. Libros de Anarres, Buenos Aires, p. 16.

de un mañana por venir. Lo que muchas veces, en términos políticos, puede traducirse en el requerimiento de sacrificios de las generaciones de hoy en nombre de las futuras. El problema aquí es la predicación de "perfección": dado que es una categoría metafísica que está por fuera de los parámetros humanos, enfatiza la supremacía ficcional de la utopía. Por ello, esta idea sirve para fundar jerarquías ontológicas en las que se basa la autoridad, en general, y se expresa en las autoridades particulares: es decir que, a partir de esta supremacía, es posible establecer grados superiores e inferiores de existencia. Además, la idea de perfección supone la posibilidad de la trascendencia del tiempo y del espacio: esto quiere decir que no está sujeta a los condicionamientos históricos. La ficción de la perfección implica que no hay cambio, porque no necesita mutar hacia un estado superior, ni puede degradarse. Sin embargo, lo humano es siempre relativo al tiempo vivenciado, todo lo contrario a lo absoluto de la idea de perfección. Por estas razones, el pensamiento anarquista es contrario a estas construcciones, reinos de armonía, homogeneizados, en los que se decreta en un *deber ser*, en un imperativo del presente, la "corrección" de la vida en el futuro.

> Un hombre no está llamado a nada y no tiene ninguna tarea, ningún destino, al igual que una planta o un animal tampoco tienen una vocación. Ahora bien, al hombre se le podría exclamar: ¡Emplea tus fuerzas! Pero en este imperativo quedaría encerrado el sentido de que es tarea del hombre emplear sus fuerzas. No es así. […] El hombre genuino no se sitúa en el futuro como un objeto de anhelo, sino que existe y está realmente en el presente[253].

Antes que ponerse a diseñar la sociedad perfecta en un futuro cercano o lejano, la inquietud del anarquismo es analizar su presente, para transformarlo. La visión del presente no puede estar anclada en una visión de futura "tierra prometida", sino más bien a la construcción de un presente, para situarse en su margen más extremo y para comprometerse con una historia que está siendo escrita cada vez. La historicidad de lo humano –su temporalidad– expresa no sólo la fragilidad de su existencia, sino también su

---

[253] Stirner, Max (2004) *El único y su propiedad*, Ed. Valdemar, Madrid, pp. 398-399.

capacidad de generar algo nuevo. A esa capacidad creadora que rompe con la linealidad del pasado, Arendt la llama "libertad"[254]. Al igual que para el pensamiento anarquista, Arendt considera que la libertad no es un principio innato, ni el resultado de una mera declaración, sino que es una práctica, un hacer: la libertad no se tiene, se ejerce. En nombre de esa concepción de la libertad prima, entre los anarquistas, una visión más bien pragmática respecto del orden que ha de sobrevenir, donde las circunstancias y sus actores serán los únicos generadores y diseñadores de ese orden.

Todo aquello que pueda identificarse como "proyecto anarquista" no consiste en una visión del futuro de una sociedad construida *a priori*. Más bien son proyectos que implican la ausencia o la eliminación de los condicionamientos que hoy son opresores y generadores de desigualdad. En este sentido es que puede decirse que, si bien promueve a la erradicación de las instancias de dominación, no hay utopía en el ideario anarquista. Y como vemos, esta meta podría realizarse de múltiples e infinita cantidad de maneras. Por estas razones no es posible afirmar que haya utopía, sino más bien la búsqueda de una organización que no se pretende inmutable, sino todo lo contrario: estaría en constante construcción. Tal sociedad resultaría de la propia fragilidad de lo humano, en la búsqueda perpetua y variable de cierto equilibrio, muchas veces llamado "igualdad". Ese estado de equidad no representa ningún misterio para el pensamiento anarquista. Se trata de la doble renuncia que se expresa de diversos modos: ni amo, ni esclavo; ni dominador ni dominado; ni víctima ni verdugo; ni explotador ni explotado. Pero sería un orden en tensión permanente: un entramado de una multitud de acciones y reacciones no limitadas por la explotación del trabajo forzado, propio del monopolio capitalista, ni por un Estado cómplice, ni por el ejercicio de una voluntad temerosa del castigo de entidades metafísicas o de individuos revestidos de autoridad intelectual.

En conclusión, si una teoría política es dogmática, su forma de expresarse, de manifestarse y de llevarse a cabo será necesariamente autoritaria. Este autoritarismo del dogma se constituye

---

[254] Arendt, Hannah (1995) *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, pp. 89-107.

en base a la jerárquica que el dogma instaura, dado que el dogma sólo habilita a ser interpretado por los fieles más idóneos. Entonces, el dogma crea la diferencia entre quienes están autorizados a comunicar su sentido y a actuar en su nombre. Verdad incuestionable, dogma, jerarquía y autoridad son parte de la misma estructura que requiere limitar la libertad de los otros para perpetuar la dominación sobre ellos. La pregunta es si existe un modo de evitar caer en dogmatismos; la respuesta es sí, y el anarquismo consiste precisamente en ello:

> En este sentido, la intuición anarquista (an-arquista), precisamente por ser negativa y por no postular ninguna forma afirmativa o apologética de gobierno o dominación, sino el horizonte hipotético de una ausencia total de gobierno y dominación, encierra todo el *potencial crítico universalista* que no puede contener ningún otro ideal social[255].

Así los anarquistas son los insatisfechos, los inconformistas, los críticos de las sociedades de dominación y son seres tan falibles como pueden serlo quienes viven en la tensión de formar parte de un orden que repudian. Lejos de los purismos paralizantes, estériles e imposibles, aspiran a no reproducir las relaciones de dominación, día a día, sin esperar el gran cambio para hacerlo. Ellos son el cambio, cerrando las puertas al parasitismo, a la explotación propia o de ajenos.

3. El problema de los medios

Para el anarquismo no se justifica cualquier medio para llevar a cabo el proyecto de la sociedad de libres, tal y como se sostuvo anteriormente, la búsqueda de coherencia es un requerimiento definitorio, es la base teórica sobre la que construye su lógica y su ética. Si esto no fuera así, nada diferenciaría al anarquismo de cualquier otra teoría política dogmática que se aferra

[255] D'Auria, Aníbal (2016) *La crítica radical del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, p. 121.

a una verdad a la que hay que sostener "cueste lo que cueste", aunque el costo sea, incluso, violentar aquello mismo que se dice proteger, tal como suele ocurrir con muchas corrientes de pensamiento que se construyen en torno a la afirmación de un valor, tales como el liberalismo, el utilitarismo, el nacionalismo. Reiteradas veces caen en fundamentalismos que justifican cualquier acción en nombre de los valores que representan.

Muchos han llamado "revolución" al medio-instrumento para el gran cambio definitivo. Ciertamente, es una idea, un concepto cargado de teoría, de historia, de tradición cuyo estudio exhaustivo no es el objetivo de este trabajo. Su complejidad supone un abordaje más profundo. Sólo me referiré a alguno de sus aspectos más relevantes relacionados con esta búsqueda de coherencia. En el caso del anarquismo, no hay una postura unánime ni homogénea sobre ella. Pero más allá de la pluralidad de enfoques anarquistas y de los avatares históricos que los han puesto a prueba, en relación con su análisis, el anarquismo aplicará los mismos mecanismos críticos de análisis: una concepción abierta de la historia y de la existencia humana, el antidogmatismo y el antimesianismo.

De un extremo a otro de la teoría tradicional, la revolución es pensada como un medio de cambio radical y a gran escala, como un comienzo, como una vuelta al origen, a un nuevo principio. Esto es un problema para el anarquismo, puesto que la sociedad nunca será completamente "nueva", no hay en la revolución un efecto purificador. Los seres humanos son seres históricos y resultan ser lo que son, como un emergente de esos condicionamientos, en una dinámica que no admite "borrón y cuenta nueva". Entonces la creencia sostenida de que la revolución por sí misma generará las condiciones del cambio es una ficción, cuando no una falacia –es decir, un error de razonamiento–. Las personas del día después de la revolución serán casi idénticas a los del día antes de la revolución. Ya que ésta sólo podrá garantizar cambios en las estructuras económicas, o bien cambios externos. Pero, en sentido estricto, revolución es el cambio consciente, el cambio elegido, preferido, aquél al que se llega por elección, por consideración racional que impide servirnos del sacrificio de otros para obtener ventajas personales.

En cuanto a aquellas teorías que pretenden atar la voluntad de los seres humanos a un derrotero histórico, léase "leyes de la historia" o "el sentido de la historia", Malatesta responde que la historia no está hecha, sino que primero hay que hacer la historia, esa es la tarea de los hombres: construir, crear en el presente las condiciones que harán posible un cambio. Pero el curso de la humanidad no está prefijado. No hay más dirección o sentido de la historia que la que resulte del entramado de voluntades, diversas, dispares, plurales y, por ello, sus resultados son impredecibles. Si bien esta imprevisibilidad de las consecuencias de las acciones humanas puede ser considerada un demérito o puede ser vista con pesimismo, en realidad es constitutiva de lo humano, dado su carácter de incompleto, de ser inacabado, de ser indeterminado, es decir, de ser libre.

Esta visión se corresponde con una concepción antropológica que bien podría tener origen rousseauniano o bien, proudhoniano: la idea de la perfectibilidad humana. El ser humano no es portador de una naturaleza invariable, inmutable, sino que su condición es la de cambiar, la de transformarse transformando su entorno. Se ha dado en llamar libertad a esa ausencia de determinismos, igualmente presente en todas las existencias humanas particulares y que genera ese margen de decisión o de manifestación de la voluntad que opera transformando el mundo.

La coherencia que el anarquismo se reclama a sí mismo tiene como fundamento su anti-dogmatismo: es decir que no busca someter a otros ni someterse a sí mismo a un ideal que termine justificándolo todo, incluso aquello en pos de lo cual se ha realizado la acción. Los medios anarquistas que han sido utilizados a lo largo de su historia constituyen un amplio espectro de posibilidades: van desde la resistencia pasiva, los activismos pacifistas, hasta la extrema violencia, siempre problematizada y no siempre avalada por todos los sectores ácratas. Entonces tenemos estrategias tales como el uso de la prensa, las pintadas, el panfleteo, la educación, la biblioteca; pasando por el boicot, la desobediencia civil, la resistencia pacífica, la huelga de hambre, la huelga; hasta el sabotaje, el robo expropiador, el atentado, el magnicidio. El problema de los medios, entonces, es poder encontrar estrategias que respeten y realicen al mismo tiempo aquello que se busca. Podríamos decir que tal búsqueda es el fin

de la opresión o, lo que es lo mismo, la libertad, por lo que los medios para realizarla no deberían reproducir la dominación, sino que deberían ser ya "caminos de libertad"[256].

> El anarquismo puede definirse como una búsqueda de la libertad, pero a través de la libertad misma. [...] La construcción de una sociedad libre e igualitaria sólo puede buscarse a través de la práctica aquí y ahora de la libertad propia (respetuosa de la libertad ajena). Esto es lo que los anarquistas llaman acción directa[257].

Cada fin reclama sus medios afines que no han de ser exclusivamente aquellos que nos garanticen acceder a la meta buscada de modo que optimice beneficios y reduzca los costos; esa es la racionalidad moderna que ha servido para justificar la opresión y que sirve aún para justificar su mantenimiento: la esclavitud como medio para la libertad, lo que es un absurdo. Esta afirmación, basada en un razonamiento de exclusiva eficacia de medios orientados a fines, es la base de todo aquello que los anarquistas buscan eliminar. Por ello deben cuidarse de no caer en la misma lógica de justificación de los medios en función de los fines. La famosa expresión, mal atribuida a Maquiavelo[258],

---

256 Russell, Bertrand (1983) *Los caminos de la libertad*, Hyspamérica, Madrid. En esta obra el autor analiza la coherencia de los diversos proyectos de transformación previas a la Primera Guerra Mundial, entre ellos, el anarquismo. El libro fue terminado en 1918, pocos días antes de ser encarcelado por su campaña antibelicista.

257 D´Auria, Aníbal (2007) "Introducción al ideario anarquista", *Ibid*., p. 15.

258 La popular frase no aparece textual en la obra de Maquiavelo, *El príncipe*. Es atribuida a Hermann Busenbaum, teólogo alemán, que en su libro *Medulla theologiae moralis*, acuña la frase "Cum finis est licitus, etiam media sunt licita", que significa "Cuando el fin es lícito, también lo son los medios". El párrafo de Maquiavelo que parece haber inspirado la conocida formulación, es el siguiente: "En las acciones de todos los hombres, pero especialmente en las de los príncipes, contra los cuales no hay juicio que implorar, se considera simplemente el fin que ellos llevan. Dedíquese, pues, el príncipe a superar siempre las dificultades y a conservar su Estado. Si sale con acierto, se tendrán por honrosos siempre sus medios, alabándoles en todas partes: el vulgo se deja siempre coger por las exterioridades, y seducir del acierto. Ahora bien, no hay casi más que vulgo en el mundo; y el corto número de los espíritus penetrantes que en él se encuentra no dice lo que vislumbra, hasta que el sinnúmero de los que no lo son no sabe ya a qué atenerse". En Maquiavelo, Nicolás (1984) *El príncipe*, Plus Ultra, Buenos Aires, Cap. XVIII, §5, pp. 123-124.

es un enunciado falso: las acciones son igualmente juzgables independientemente de que sean medios o fines en sí mismos. Pensemos en la siguiente situación: si el fin es salvar la vida de una persona, nada justificaría quitarle la vida a otra o a otras diez, si eso fuera necesario para cumplir con el fin. Podría justificarse en que responde a una escala de preferencias –ya sea individual o colectiva–, por lo tanto, relativa y contingente. Muchas veces no advertimos la monstruosidad de esta expresión, que en realidad lo que esconde es un "todo vale" en función de la prosecución de los fines, anulando la reflexión crítica sobre los medio-instrumentos utilizados. El fin no es indiferente a los medios por los que es alcanzado.

Es cierto que las resistencias al cambio, por parte de los poderes establecidos, puede requerir el empleo de la fuerza, a los fines de romper con los condicionamientos de la opresión. Pero esta fuerza, en cualquiera de sus formas, no es justificable si es desproporcionada o si fuera posible evitarse, o si de ella se deriva una inversión en la relación de dominación. La violencia para terminar la violencia expresa una tensión que el movimiento anarquista padece en relación con sus preceptos y su pretensión de coherencia. También podemos distinguir entre una violencia que es sistemática y constituyente del orden vigente, llamado Estado, y la violencia de la resistencia que tiene como objetivo terminar o eliminar la violencia institucional. Pero el movimiento anarquista no se reduce al terrorismo y al nihilismo, tal y como han querido inmortalizarlo los poderes dominantes del Estado y del Capitalismo. Puestas en comparación, son dos expresiones de la fuerza, pero al mismo tiempo son diferentes: la violencia institucional es una violencia explotadora y la violencia de la resistencia es liberadora y que, muchas veces, es utilizada como violencia defensiva o como último recurso. Aun así, el humanismo, el respeto a la vida del otro, a su esfera de libertad, genera no pocas preguntas en torno al mantenimiento de la coherencia buscada.

En conclusión, al igual que la utopía, la revolución no resulta de un diseño previo pensado por seres iluminados, líderes que han de conducir a las masas hacia el mundo ideal. Para el pensamiento anarquista la revolución no es para mañana, no está adelante, sino frente a cada uno de nosotros, cada día.

La revolución es hoy, aquí y ahora: dentro del contexto cotidiano, del entorno próximo, con quienes están a nuestro alrededor. No se trata de un mero cambio externo, no es sólo rebelión. Específicamente, es un cambio interno de asunción de la propia libertad y del reconocimiento de esa libertad en los otros: es decir, que no hay libertad sin igualdad. Tomar conciencia que la actividad de cada uno influye, de una manera directa o indirecta, en la vida de los otros no implica necesariamente el ejercicio de la violencia. Pero es cierto que es una ingenuidad pensar que los privilegiados reconocerán el daño y la injusticia que provoca la explotación y que cederán voluntariamente ante el cambio propuesto. Es realista pensar que el cambio a gran escala tiene grandes posibilidades de ser una transición donde la fuerza tenga un lugar. Pero también es ingenuo pensar que ese recurso será suficiente. La conciencia de esta necesidad nos provoca desazón y preocupación[259]. El aprendizaje es el único medio para poner fin a otra violencia mayor o a un uso de la fuerza permanente.

4. La educación: coherencia entre medios y fines

El fundamento base del anarquismo es el respeto a la capacidad de libertad de todas y cada una de las personas como condición propia de su existencia, es decir, de su humanidad. La libertad así pensada se aleja de las formulaciones abstractas, meramente teóricas –y por qué no, retóricas– de las formulaciones del liberalismo clásico. La esterilidad de las declaraciones de derechos jurídicos, basados en derechos –infundadamente llamados– naturales podría deberse al innatismo al que son atribuidos. Dado que "todos somos iguales y libres por naturaleza", entonces no es necesario que haga nada para activar estos atributos. Si ya me fueron dados, si ya un hecho desde el punto de partida de mi existencia, entonces sólo tengo que reclamar para que sean respetados, puesto que ya los poseo. Los anarquistas consideran que la libertad es un resultado, un logro, una

---

[259] Malatesta, Errico (2000) *Anarquismo y anarquía*, Ed. Tupac, Buenos Aires, pp. 55-58.

conquista, una realización. Por ello, si el fin es la libertad, la libertad ha de ser también el medio: la meta es el camino.

El mejor modo de vida no es una cosa fija, buena para todo tiempo y lugar, determinable por anticipado. Por ello nuestras reflexiones dejan la puerta abierta a otras probablemente mejores. No existen fórmulas mágicas que resuelvan todas las dificultades, ni doctrinas universales e infalibles que se apliquen a todas las personas y a todos los casos y, mucho menos, estas soluciones, aplicadas al problema de la explotación, han de venir de seres providenciales que puedan representar la voluntad de otros. Resulta difícil pensar que se puede hacer bien por la fuerza, porque quizá para mantenerlo haya que embarcarse en el empleo de la fuerza permanentemente, lo que pervertiría el fin, al invertir los lugares en la relación de opresión.

El cambio genuino que, en busca de una sociedad de libres, recorrerá a la vez el camino de la libertad, en conocimiento y ejercicio de ella, será la educación. Esta debe ser entendida como el esfuerzo por lograr la autodeterminación por sí mismo. La posibilidad de cambio está en cada uno de los seres humanos, que son los portadores de la libertad, en primera persona. Así el cambio tendrá un recorrido de lo más simple hacia lo más complejo; desde la individualidad al colectivo; del reconocimiento interno, hacia el reconocimiento externo. Y este proceso no debe quedar o dejarse en manos de sacerdotes, diputados, delegados, visionarios, o meramente educadores-funcionarios, funcionales al orden de sometimiento que impera.

La educación es siempre un *medio-para*. Es una estrategia de intervención, sin valoraciones positivas en sí misma, sino que es portadora de un profundo carácter paradojal, según a los fines a los que se dirija: puede ser revolucionaria o conservadora, emancipadora o autoritaria. La educación puede formar, informar, deformar, subformar, reformar, transformar, y no todas estas acciones son excluyentes entre sí. La valoración o el lugar central que la educación tiene dentro de las diferentes corrientes políticas, incluso y especialmente en el ideario y las prácticas anarquistas, se debe a estas potencialidades. Su valor no depende exclusivamente de su sustancialidad –es decir, de los contenidos que enseñe– sino de la coherencia entre las metodologías de enseñanza con las consecuencias o resultados que de ellas se busca obtener.

Conscientes de este doble carácter, los pensadores anarquistas no sólo han reflexionado sobre ella, sino que también han diseñado estrategias educativas y en muchos casos las han llevado a cabo, con el objetivo de ponerlas al servicio del proyecto anarquista de una sociedad de libres. Esto no sólo porque se revela como una herramienta de cambio poderosísima, sino porque consiste en un medio de cambio fundamentalmente pacífico, gradual, interno y no meramente externo o en apariencia, respetuoso de la libertad, entendida como medio y fin del proceso educativo. Este hecho dota a la educación de un carácter eminentemente político, y por este motivo ha sido objeto de reflexión de la gran mayoría de los pensadores anarquistas. Y también, desde diversas posturas anarquistas se han analizado y diseñado centros educativos que responden a sus diferentes enfoques en torno a qué y cómo enseñar. La riqueza de posturas dentro del anarquismo es su marca de origen e identificación, porque es resultado de su proclamado y practicado anti-dogmatismo.

Muchos suelen argumentar que la expresión "educación anarquista" puede ser considerada cercana a la contradicción. Y así lo sería si por *educación* entendiéramos adiestramiento o adoctrinamiento, o si por *anarquía* entendiéramos caos, desorden o desobediencia[260]. Esta interpretación de los términos es errónea, y se funda en prejuicios equivocados, producto de una historia interesada en la estigmatización de este pensamiento político. Para despejar este malentendido es necesario establecer al menos inicialmente cuáles sentidos de esta expresión serán los que nos ocuparán y cuáles deberán ser descartados, dado que también es cierto que puede ser considerada de muchas maneras, incluso respetando los términos más cercanos a su historia. Cuando digo "educación anarquista", puede ser entendida como[261]:

[260] Tal y como lo indica una de las definiciones de "anarquía" del *Diccionario de la Real Academia Española*, en la que dice "Incoherencia, barullo, desorden". Si bien la polisemia es una propiedad de las palabras, en nombre de esta misma preferimos no seguir esta caracterización por su carencia de fundamento etimológico y por su exceso de caracteres negativos.

[261] Seguiré, en la siguiente clasificación, en parte, el artículo de mi autoría, "Ética y Política en la Educación Anarquista", publicado por la revista *Academia*, Año 12 – n °23 – 2014, Buenos Aires.

1°. *La educación sobre el anarquismo*: esta expresión hace referencia al contenido de la educación, en tanto que sólo se trataría de dar a conocer las ideas del pensamiento anarquista. Para tal fin no hace falta que ni el alumno ni el profesor sean anarquistas y puede darse a través de muchas técnicas pedagógicas, desde las más libertarias, hasta incluso las más autoritarias. Podría entenderse también, lisa y llanamente como "enseñanza del anarquismo", que bien podría estar incluido como tema de una asignatura de cualquier institución educativa, de cualquier nivel de enseñanza. La sola transmisión o comunicación de contenidos del ideario anarquista no es condición necesaria ni mucho menos suficiente para transformar la educación en una estrategia emancipadora o aniquiladora de las desigualdades. El enfoque pedagógico anarquista, en principio, cuestionará la mera transmisión de contenidos porque de esa manera se estaría subestimando al estudiante, aniquilando su participación en el proceso de aprendizaje, tratándolo exclusivamente como un receptáculo de un saber que carece y le es dado por una fuente heterónoma y que por lo tanto se erige como autoridad. Los educadores anarquistas consideran que este vicio de la educación tendría lugar incluso si los contenidos dictados fueran parte de su ideario.

No es esta la educación que pretendemos revolucionaria, ya que este sentido de "educación anarquista" sólo se refiere a la enseñanza-aprendizaje de las ideas anarquistas y de su historia en su sentido más banal. No se da aquí la coherencia buscada entre los fines y los medios.

2°. *La educación en el anarquismo*: hace referencia a la función que el anarquismo le asigna a la educación. Entendiendo la expresión "educación anarquista" de esta manera se está muy cerca del sentido que orienta esta investigación: analizar el rol que le fue asignado a la educación desde el pensamiento anarquista, que está muy lejos de ser un papel marginal. Consiste en un estudio dirigido al análisis de los fundamentos y de la historia del anarquismo en relación con su concepción de la educación. Es posible distinguir en este enfoque dos niveles de análisis que se corresponderá con dos momentos dentro del pensamiento anarquista en torno a la educación:

- *pars destruens*: el anarquismo dirigió su análisis crítico hacia las instituciones consagradas por la Modernidad: el Estado, la propiedad privada, la Ley, la Iglesia, así como también la educación. Y esto fue así debido a que estas instituciones cristalizan desigualdades que se expresan en privilegios que son respaldados por una autoridad que se reserva el uso de la fuerza. Es una característica de las sociedades autoritarias –las mismas que el anarquismo tiene como objeto de su crítica– que la educación represente la forma más elemental y potente de intervención represiva sobre las personas. Por ello pondrán bajo la luz de la sospecha tanto a la práctica educativa como a su institucionalización, por ser dependiente del Estado, de la Iglesia o de las clases propietarias. El anarquismo mostrará con su análisis crítico que la educación tomó la forma de una herramienta de aceptación del orden vigente, de normalización de las jerarquías y privilegios, de adiestramiento en las conductas de obediencia y sometimiento, y de naturalización del sistema de explotación, generando así la legitimación y la reproducción de las desigualdades. En la figura del maestro, en la del profesor y en la del catedrático están, en germen, el policía, el sacerdote y el juez. Todos hablan a través de la boca de sus enseñantes y lo que dicen tiene la forma del imperativo. La lección fundamental es la de obedecer; el miedo, las evaluaciones, el castigo y la disciplina son el medio para inculcarlo[262]. En conclusión, la "escolarización" resultante no sería sino la perpetuación de las estructuras de dominación.

- *pars construens*: es el momento constructivo, de optimización del recurso educativo como instancia generadora de cambios. Expone un abanico de posibilidades que resulta de las diferentes formas en que el anarquismo presenta: tantas como anarquistas han existido y existen. Sin duda, es esto un inconveniente a la hora de presentar la propuesta de la educación anarquista como un *corpus* que muestre coherencia y garantice la viabilidad de su aplicación. El anarquismo suele presentar con frecuencia tensiones entre sus presupuestos y, en este sentido, la educación anarquista no escapa a ello. De la crítica a la organización basada en dogmas surge la tensión con la postulada necesidad de organizarse para poder llevar adelante las propuestas educativas encolumnadas tras un ideario. La diversidad y riqueza de las diferentes propuestas se ven amenazadas precisamente por esa diversidad que le escamotea la fuerza que suele proporcionar la unidad de criterios. Es posible, de todos modos, distinguir dos grandes líneas de proyectos

262 Kropotkin, Piotr (1977) "La moral anarquista" en *Folletos Revolucionarios I*, Tusquets, Barcelona, pp. 86-89. Geógrafo, naturalista y pensador anarquista, fue conocido como "El príncipe anarquista", ya que ese era el título nobiliario al que renunció (1842 –1921).

educativos anarquistas: una *no-directiva*, basada en la libertad como valor máximo a respetar y, por lo tanto, orientada a la formación en el saber racional y científico que será el contenido privilegiado; y otra *directiva*,[263] orientada a la formación en contenidos de carácter político y social, en el que se tiene como objetivo contribuir a la madurez de los continuadores de la búsqueda de la sociedad de libres. Para ello debemos introducirnos en la antropología filosófica; decir, preguntarnos si es realmente posible educar, o si solamente podemos adoctrinar o entrenar.

3°. *La educación anárquica*: así expresado, implicaría interpretar a la "educación anarquista" en el marco de una práctica educativa que respete en las formas y en el fondo las relaciones consideradas fundamentales para el anarquismo, referidas al trato igualitario en el trabajo en las aulas, la promoción de la creatividad y la autonomía en un contexto anti-autoritario y anti-dogmático. También incumbe al objetivo de este trabajo un análisis del tercer sentido, ya que tiene por finalidad ver de qué manera es posible poner en práctica el ideario anarquista con el fin de generar cambios sociales. Pensar la educación como un instrumento de cambio social implica tener una concepción antropológica tal que supone que es posible generar, motivar, enseñar la vida en libertad. Esto no implica necesariamente una posición optimista-ingenua de lo humano, esto es, la creencia en que una bondad innata es natural en el hombre, y que su maldad o egoísmo resulta de su vida en sociedad; en este caso, lo que hay en el pensamiento anarquista es la convicción de la absoluta ausencia de naturaleza. Es decir, que los seres humanos carecen de condicionamientos morales innatos. No se nace ni bueno, ni malo. Simplemente se nace, como cualquier otro animal de la naturaleza y su capacidad de adaptación hace que desarrolle hábitos de supervivencia. Si cambiamos el contexto, si el contexto deja de ser de explotación de unos sobre otros, si se le informa de estrategias de producción colectivas, es muy probable que las personas desarrollen conductas tendientes a la colaboración. Pero para ello la educación debe estar orientada a la solidaridad y no a la competencia.

263 En este punto sigo el análisis realizado por Francisco José Cuevas Noa (2003) *Anarquismo y educación*, Ed. Fundación Anselmo Lorenzo, España, pp. 86-90.

El único cambio legítimo es aquél que tiene como arma a la razón, el raciocinio, que libera a los seres humanos, porque los destutela de mandatos y autoridades. Los caminos a través de los cuales la liberación puede darse serán el de la eliminación de todos los mitos sobre los que se fundan las jerarquías y la desacreditación de las fantasmagorías de los imaginarios construidos para legitimar desigualdades y privilegios. Y esto sólo es posible a través de la ciencia, del saber, de la investigación libre y crítica, capaz de ser dirigida contra los cimientos de lo existente y de lo establecido como inmutable, para mostrar su contingencia, para delatar su historicidad. No es un arma impotente, no se debe subestimar su poder. Es el camino que al andar nos hará libres. Esa es la función de la educación que será revolucionaria.

La educación ha de ser fundamentalmente científica, basada en la observación de la naturaleza, con experiencias topográficas, de geología, de botánica, de zoología, etc., no exclusivamente con fines de conocimiento para un fin utilitarista o explotador de los recursos, sino fundamentalmente para un conocimiento que revea la consideración y la relación que las existencias humanas han de entablar con ella y entre sí. Tengamos en cuenta que del abandono del dogmatismo del capitalismo, que muestra a la naturaleza como mero recurso, surgen dentro del seno del anarquismo los primeros movimientos ambientalistas-ecologistas[264].

La pregunta respecto de qué es primero: el cambio de la sociedad y luego el del individuo o primero cambia el individuo y luego la sociedad. Esta es una pregunta falaz, porque supone la idea de un individuo disociado de su entorno. De todos modos, en torno a la educación es posible identificar las ideas compartidas por los anarquistas, y de entre ellos los más representativos.

Y para encontrar factores comunes entre todas las corrientes educativas anarquistas, no es necesario ir mucho más allá del slogan "Ni Dios, ni patrón, ni Estado", ya que la educación anarquista pretende poner en práctica el *anti-autoritarismo*, como antagónico a la sumisión y obediencia de la educación tradicional; la *cooperación*, en lugar de estimular la competencia entre

264 Reclus, Élisée (2020) *Evolución, Revolución y el ideal anárquico*, Libros de Anarres, Buenos Aires.

estudiantes, propicia el trabajo grupal y elimina las calificaciones; la *solidaridad*, ya que promueve la participación en tareas comunitarias internas y externas a la escuela; la *crítica*, como práctica permanente para desmitificar los dogmas de la metafísica y mostrar la contingencia de las instituciones; el *pensamiento autónomo*, creando el ámbito adecuado para que de él resulten librepensadores; el *auto-didactismo*, ya que de esa manera cumplirá su función emancipadora, incluso de aquellos que tienen a cargo su educación; la *educación integral*, pensada para un ser complejo, guardando la armonía entre el desarrollo intelectual y el material; el *laicismo*, para desterrar las mentiras y ficciones del esoterismo religioso y fantasmal de las iglesias; el *carácter científico*, ya que se cultiva el pensamiento racional, libre de compromisos metafísicos o esotéricos propios del oscurantismo religioso; el *paidocentrismo* –de clara influencia rousseauniana–, ya que la práctica docente debe ser pensada desde los intereses y la libertad del estudiante y no del docente; y el *anti-dogmatismo*, en cualquiera de sus formas, ya sea religiosa, política o económica[265].

Así, nuestra respuesta es la misma a la que arriba Osvaldo Bayer, con otro recorrido y otros fundamentos más o menos cercanos, pero su respuesta tiene un matiz aún más enriquecedor: la educación no se limita a las aulas y bibliotecas, sino que hemos de ser todos y cada uno

> […] los educadores de aquellos que no saben que el hombre para ser digno debe ser libre y no un mero objeto de uniformes y de leyes tramposas. La acción de los anarquistas está en la educación[266].

Y esta ha de ser una tarea de todos los días. En una suerte de "pedagogía general", la conducta cotidiana enseña también con el ejemplo. En la no reproducción de las relaciones de dominación operamos como fuerzas centrífugas que proyectan nuestros actos, los que se vuelven reproducibles. En nuestros hábitos somos mostradores de otros modos de relación entre los seres humanos y con la naturaleza. La libertad y la igualdad son

---

265 Cuevas Noa, Francisco José (2003) *Anarquismo y Educación*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, pp. 81-91.

266 Bayer, Osvaldo (2014) *Ibid.*, p. 54.

expansivas, son refractarias, son germinales, son inicio de cadenas interminables de reacciones. Ese es el poder de la educación. La humanidad ha sobrevivido en la faz de la tierra gracias a su capacidad de aprendizaje, y por ella ha de recuperar su libertad perdida.

5. Adenda

El anarquismo busca un orden donde no haya ni jefes ni servidores, ni amos ni siervos. No por difícil que parezca o por sospechada imposibilidad está justificado dejar de desear y/o accionar en el presente por la desaparición de las causas que esclavizan. Sin un optimismo exagerado ni ingenuo, y aun teniendo de trasfondo el enfrentamiento entre los intereses particulares y las necesidades colectivas, es posible pensar en modos de resolverlas sin caer en un acrítico "el fin justifica los medios". La educación anarquista es la condición *sine qua non* para mantener la coherencia entre medios y fines en el proceso de cambio, que no cancela la libertad de sus destinatarios.

En la película española *La lengua de las mariposas*[267], cuya historia transcurre en los días de la República, su crisis y caída, el protagonista es un maestro que intenta quitar la educación de las manos e intereses de los capitalistas y de la iglesia, ya que el sistema educativo ha sido y es presa de su hegemonía. El maestro propone una educación basada en la racionalidad como herramienta crítica de la realidad, al tiempo que potencie la relación de los niños con la naturaleza, entre ellos y con la historia del pensamiento humano. No los educa en los preceptos anarquistas, respeta su libertad. Quiere contribuir en la historia de ellos, como quién condiciona, como quien propone e invita, no como quién impone un ideario para disciplinarlos en una teoría. Su fin es que logren ser personas libres.

Pero los tiempos de la educación pensada por los anarquistas, la educación para la libertad desde la libertad misma, son

[267] Film estrenado en 1999, dirigido por José Luis Cuerda, basado en el relato de Manuel Rivas.

largos, lentos y graduales. Una escena del film representa esto fielmente. Un niño le pide al maestro que le preste un libro para leer. El maestro toma de un estante una edición de *La conquista del pan*, de Kropotkin, pero mira al niño y se enternece de su indefensión, de su maleabilidad. Entonces pone el libro otra vez en la biblioteca y toma en su lugar *La isla del tesoro*, de Stevenson. Ese lazo entre maestro y alumno está basado en el respeto que se tienen como seres libres que contribuyen en el aprendizaje de uno y del otro. Pero la República es derrotada. La historia muestra cómo la República –representada metafóricamente en el niño– no ha tenido tiempo de andar su camino de libertad, ha sido abortada demasiado pronto como para poder sostenerse por sí misma. Vulnerada en su fragilidad, el afán de libertad queda a merced del terror, que es gran aleccionador.

Por ello causa enorme desazón la escena final: el niño insulta a su maestro anarquista, repitiendo las palabras que acaba de escuchar de los otros, instigado por su madre, y grita: "¡Ateo! ¡Rojo!". Creemos entonces que el maestro ha fracasado. Entonces nos decimos que de nada han servido su cuidado, su dedicación, el respeto que tuvo para con la libertad de sus estudiantes, utilizando la pedagogía libertaria. Su metodología de enseñanza, no doctrinaria, racionalista, argumentativa no-dogmática, de conocimiento de la naturaleza… todo parece haber sido en vano o, al menos, la tentación de llegar a esa conclusión es enorme, tan enorme como la congoja que invade el rostro del maestro que ve al niño insultarlo. Corre el niño tras el camión que lleva a su maestro y a otros, también detenidos por simpatizar con la República Española, toma piedras y las arroja al tiempo que grita, esta vez, sus propias palabras. Las busca en su memoria y, cuando las encuentra, grita con mayor furia aún: "¡Ornitorrinco! ¡Espiritrompa!". Y la congoja del maestro parece transformarse en amarga sorpresa. ¿Ha fracasado el maestro y su pedagogía de la libertad?

No. Sólo no ha tenido tiempo. La otra revolución es un proceso lento, pero que transforma de una vez y para siempre.

El anarquista ferpecto[268]

–¿Y cuál es su objetivo, entonces? Preguntó el inspector (...)

El perfecto anarquista respondió con una sonrisa (...)

El inspector jefe Heat no reconocía al anarquista perfecto como un semejante. Era algo imposible: un perro rabioso que era mejor no tocar.[269]

1. Introducción

Luego de que la insumisión revolucionaria de la Comuna de París fuera cruentamente reprimida en 1871, tuvo lugar una despiadada cacería tanto de anarquistas como de socialistas. Los estados asumieron la represalia, como estrategia para reprimir todo intento de rebelión. Entonces tuvo lugar una doble criminalización: por un lado, fue reprimida toda manifestación de las disidencias socialista, anarquista o comunista; por otro lado, se condenaba a las teorías que las fundamentaban. Entonces persiguieron no sólo a autores de atentados, sino también a quienes sostenían ideas afines. Como respuesta a este hostigamiento generalizado en gran parte de Europa, en un congreso de anarquistas realizado en Londres en 1881, se propuso seguir adelante con la difusión del ideario y con las acciones orientadas a su aplicación, a pesar de las prohibiciones. Los medios para llevarlas a cabo eran: la acción directa, la propaganda por el hecho, el insurreccionalismo y el ilegalismo. Las distinciones entre estas formas de activismo pueden establecerse analíticamente, pero en algunos casos se vuelven difusas, e incluso

[268] Una versión más breve fue publicada en *Teoría do Estado e do Direito no Século XXI, Novos Diálogos Brasil-Argentina*, Marco Aurelio Peri Guedes y Juan Balerdi (compiladores), Ed. All Print, 2013, São Paulo, Brasil, bajo el título de "El perfecto anarquista". Agradezco a los editores por permitir la reedición de este trabajo.

[269] Conrad, Joseph. (1997) *El agente secreto*, Grupo Zeta, Barcelona, pp. 119 y 149.

pueden llegar a superponerse. La acción directa es la puesta en práctica del ideario anarquista, aquí y ahora, prescindiendo de representaciones o mediaciones institucionales. La propaganda por el hecho es quizá lo que más estrictamente está asociado a los atentados, ya que recurre a la violencia reactiva (esto es, violencia en respuesta a una violencia legitimada por las instituciones). Insurreccionalismo e ilegalismo atacan las instituciones opresoras, como un modo de poner en crisis su hegemonía[270].

En consecuencia, las últimas décadas del siglo XIX estuvieron marcadas por una ola de atentados que fueron adjudicados al activismo anarquista. En algunos casos, esto era efectivamente así, sus autores compartían el ideario. Pero en ocasiones estos actos fueron llevados a cabo por "anarquistas espontáneos": renegados, marginales o, sencillamente, seres sensibles, movidos por la indignante desigualdad y por las cruentas políticas represivas. A esta imprecisa enumeración habría que agregar la gran cantidad de atentados planificados y perpetrados por infiltrados institucionales (policías, militares, e incluso civiles que servían de espías) con el objetivo de desprestigiar a esta corriente de pensamiento. La mala prensa tuvo éxito: el anarquismo se convirtió en el chivo expiatorio preferido por la maquiavélica maquinaria política, incluso hasta el día de hoy.

Efectivamente, hubo quienes se inclinaron hacia las acciones violentas y entre sus protagonistas se encontraban también integrantes del movimiento anarquista. No es este el lugar para analizar estos hechos, ni tampoco pretendo explicarlos, pero sí busco echar luz sobre las lecturas que de ellos se hicieron: tanto sobre aquellos discursos esgrimidos para legitimarlos como para condenarlos. Entre los muchos que pretendieron dar respuestas a los problemas que estos acontecimientos planteaban se encuentra César Lombroso que, en su obra llamada *Los anarquistas*, de 1894, ensaya una teoría que explicaría la violencia suscitada en estos crímenes políticos.

Lombroso es conocido porque sentó las bases de la criminología positivista, un enfoque científico que busca explicar los comportamientos sociales a partir de determinaciones biológicas. Nació en Verona en 1835 y murió en Torino en 1909. En 1852

270 D'Auria, Aníbal (2009) *Contra los jueces*, Editorial Libros de Anarres, Buenos Aires, pp. 12-13.

inició sus estudios de medicina, titulándose como médico cirujano. Participó en la guerra del Piamonte contra Austria. Una vez terminada, se alistó para combatir el bandolerismo, dedicándose a su permanente preocupación, el delito. En 1863 abandonó la milicia, para dar clases de psiquiatría. En 1871, estudiando el cráneo de un famoso bandolero, creyó encontrar el origen de la criminalidad en las deformaciones craneanas y así intentó dar *bases científicas* a sus hipótesis sobre la determinación morfológica del crimen. En 1876 publicó su obra *Tratado antropológico experimental del hombre delincuente*, iniciándose así el desarrollo de lo que ahora conocemos como *antropología criminal*. En 1885 se celebró en Roma el 1° Congreso de Antropología Criminal, pero cuatro años más tarde, en 1889, al aprobarse un nuevo código penal en Italia, los legisladores les dieron la espalda a las trasnochadas hipótesis lombrosianas, ni siquiera las tomaron en cuenta, hecho que en sí mismo representó un durísimo golpe a sus extravagancias. Dos años más tarde, en 1893, se afilió al *Partido Socialista Italiano* y en el transcurso del año siguiente, escribió y publicó *Los anarquistas*. En efecto, no es posible abordar la lectura de esta obra sin tener en cuenta que Lombroso había decidido, a sugerencia de su amigo Enrique Ferri, afiliarse al socialismo, y es precisamente como miembro de ese partido que escribe la obra sobre las características de los anarquistas. Por la gran repercusión que este escrito tuvo y por su lenguaje despectivo e insidioso contra los activistas, generó gran controversia en el ámbito del pensamiento político y literario.

Entre esas repercusiones, esta obra motivó una rápida y contundente respuesta por parte de un anarquista español llamado Ricardo Mella. Mella nació en 1861, en el seno de una modesta familia de artesanos de Vigo, España. Su padre, sombrerero de oficio, militaba en filas del Partido Republicano Democrático Federal y, por este hecho, el joven, con 16 años, ingresó en el partido –del pronto sería secretario–. Las ideas “autónomo-pactistas” que los federales defendían distaban mucho de ser aceptadas o consentidas por los gobiernos de entonces. En 1881, fundó *La Propaganda*, un periódico en defensa abierta de los ideales federalistas. Por su tarea de periodista fue condenado a cuatro años y tres meses de destierro. Cuando vuelve, ya Vigo contaba, en 1895, con un elemento obrero, de marcado carácter socialista

partidario, que comenzaba a manifestarse activo. Mella estuvo siempre públicamente contra toda forma de violencia, como en el caso de la llamada *propaganda por el hecho*: el terror de aquellos tiempos. De esa época data la respuesta a la obra de Lombroso. Crítico constante de toda política basada en el atentado, descontento con el rumbo que toma el sindicalismo revolucionario, Mella ensayó en Asturias su primer periodo de silencio. Los acontecimientos que siguieron a la Semana Trágica (1909) lo devolvieron a la propaganda; fundó *Acción Libertaria* y escribió en *El Libertario*. Ese mismo año de 1909 regresó a Vigo, ciudad en la que residió hasta su muerte. En el año 1922, cuando lo visitó Abad de Santillán, se confesó acabado para la lucha, distante de la experiencia sindicalista.

Las dos obras, la de Lombroso y la de Mella, son representativas de una controversia que llega hasta nuestros días. Están tan estrechamente ligadas que leer una sin leer la otra sería como leer una obra a medias. Por esta razón es que la mayor parte de las ediciones publican las dos obras conjuntamente[271].

Personas, ideas y acciones pueden ser distinguibles para el análisis, pero suelen confundirse en su acontecer. Una constante del anarquismo es tomar distancia de ciertas vertientes del iusnaturalismo o del innatismo. Estas teorías consideran que las ideas trascienden el tiempo, que tienen una existencia trans-histórica y que se "manifiestan" o "encarnan" en los sujetos. Esta visión, que el anarquismo rechaza, justificaría también la aparición de seres "iluminados" que podrían adoptar el rol de ideólogos fundadores de doctrinas y dogmas incuestionables. Las ideas son elaboraciones humanas que resultan de la comprensión de la realidad; por esta razón se dan en un marco de referencia histórico. Entonces, las ideas no tienen una existencia independiente de las personas que las han pensado y plasmado en sus escritos, conversaciones y acciones. Sobre este problema ha reflexionado D'Auria, y aquí cito su análisis sobre la distinción entre las ideas y las acciones en ellas inspiradas:

---

[271] Lombroso, César y Mella, Ricardo (1928) *Los anarquistas. Lombroso y los anarquistas*, Ed. La Protesta, Buenos Aires. En las referencias citaré las obras por separado según corresponda, aunque pertenecen a la misma edición.

> Tal vez pueda objetarse esta distinción entre “idea” y “movimiento”, ya que, al tratarse de una idea de contenido revolucionario, el pensamiento y la práctica nunca pueden separarse tajantemente. Eso puede ser correcto, pero “práctica” y “movimiento” no son términos necesariamente equivalentes: Proudhon mismo, el padre de la “idea”, fue un activo revolucionario, pero no puede decirse que en su tiempo existiera propiamente un “movimiento” anarquista. Creo que la distinción es útil y clara: la “idea” anarquista (la anarquía”) puede concebirse sin el “movimiento” anarquista (el anarquismo), pero el “movimiento” no puede comprenderse sin la “idea”[272].

Entonces, las ideas no aparecen sin más en el mundo y necesariamente requieren de quienes las piense, las mantenga y las difunda. Lombroso, en principio, estaría de acuerdo con esta afirmación, a la que habría que sumarle un presupuesto: un prejuicio de superioridad de lo teórico por sobre la práctica. En este punto sirve citar la clasificación que hace Zoccoli, en la que establece una suerte de jerarquía: están los anarquistas teóricos, los anarquistas de la propaganda y los anarquistas de la acción[273]. El autor sostiene que las ideas sufren una suerte de degradación cuando son llevadas a la práctica. Para Zoccoli, las teorías son inofensivas en la mente de los teóricos, aunque puedan considerarse un error –y, específicamente, para este autor, la mayor parte de las ideas anarquistas lo son–. Un paso más en la degradación tiene lugar con la propaganda, donde las ideas se manipulan, se simplifican a los fines de generar impacto y, de ese modo, motivar la instancia de la agitación. Hasta que finalmente se produce la corrupción empírica de aquellos pensamientos, porque ya no cuentan con la cautela de la teoría, ni de crítica que aporta la reflexión[274].

---

272 D’Auria, Aníbal (2015) *Teoría y* crítica *del Estado*, Eudeba, Buenos Aires, p. 152.

273 La obra de Héctor Zoccoli fue publicada una década después de la obra de Lombroso y es posible rastrear la influencia del positivismo criminológico, ya que también entabla relaciones causales entre los caracteres morfológicos y las conductas. De hecho, las deudas teóricas están señaladas en la Introducción de la obra y los escritos de Lombroso aparecen citados reiteradas veces. Zoccoli, Ettore (1908) *La anarquía*, Biblioteca Sociológica Internacional, Barcelona, pp. 14-15.

274 Zoccoli, Ettore (1908) *Ibid*. pp. 25-29.

Una vez hechas estas aclaraciones, establezcamos que nuestro objetivo será analizar los términos en los que se dio la polémica entre los pensadores, a los fines de poner en evidencia los supuestos que están a la base de la investigación de Lombroso. Para ello será necesario describir las concepciones sobre el anarquismo contrapuestas entre los autores: primero, en relación con la teoría, para luego reconstruir la tipología diseñada para los tipos de activistas, a los fines de mostrar los déficits metodológicos que sustenta tal clasificación. En su abordaje, Lombroso comienza por las ideas anarquistas y las comenta, señalando con cuáles de ellas está de acuerdo y cuestiona las consecuencias prácticas que de ellas se deducen. Luego continúa por la caracterización de los anarquistas violentos, a los que podrá identificar, aplicando su teoría de la innata criminalidad a partir del reconocimiento de los caracteres morfológicos. Las conclusiones a la que arribará rebelan la intencionalidad de la obra: descalificar todo el activismo anarquista. Todos aquellos que actúen en nombre del ideario anarquista serán reducidos a dos tipos de sociópatas: por un lado, el criminal nato; por el otro, los locos, maniáticos y farsantes.

Por su parte Mella, en 1896, en su respuesta llamada *Lombroso y los anarquistas*, comienza acusando el desconocimiento, la arbitrariedad y el prejuicio que domina el escrito del italiano. Por ello, habrá un momento destructivo en el que discutirá lo que considera infundios de Lombroso y otro momento, constructivo, en el que expresa sus concepciones sobre la anarquía y los anarquistas. El problema central parece ser la dificultad de establecer con certeza cuándo se está en presencia de un anarquista o de qué tipo, especie, variedad de anarquista se trata, y si existe la posibilidad de hallar un rasgo que sea común y que pueda caracterizarlos. Recuerdo que Kant sostiene que si es posible contestar a la pregunta "¿qué es el hombre?", de ese modo se estaba en condiciones de responder a todas las preguntas de la ciencia, porque en la respuesta a esa pregunta fundamental estaría contenido todo el conocimiento humano. De igual manera, puede decirse (de un modo relativo) que si somos capaces de responder a la pregunta "¿qué es ser anarquista?", entonces estaremos más cerca de responder también a la pregunta "¿qué es el anarquismo?".

2. La polémica en torno a las ideas

> *Una sociedad que está dividida en dos clases distintas, una que produce y no posee nada, y otra que no produce y lo posee todo, es una sociedad sin moral que se condena a sí misma*[275].

El escrito de Lombroso comienza por el establecimiento de las circunstancias que considera fueron las causas de la aparición del anarquismo. Entre ellas, cita el desorden económico, expresado en una gran desproporción de la distribución de las riquezas; la caridad insuficiente y la cooperación limitada; la extinción por insuficientes de los ideales familiares, patrióticos y religiosos, del cuerpo, del espíritu y de la razón. El resultado es una sociedad que sólo abraza un ideal, el económico y se corrompe por la ambición. Cuando Lombroso habla del Estado, lo hace de un modo tan profundamente crítico que éste no puede resistir su análisis. Sus cuestionamientos son semejantes a los del anarquismo[276]. En cuanto al sistema representativo, opina que este es casi siempre impotente, ya que difícilmente los cargos lleguen a estar en manos de los más preparados. La organización política, basada en el sufragio universal lleva en sí misma el germen de su ruina, porque se basa en la multitud, heterogénea que se caracteriza por su arbitrariedad. La estatalidad, por su estructura, incita al delito, al fraude burocrático en la malversación de los fondos que arroga administrar. Además, la impunidad de los representantes se asemeja a la que estaba presente en la nobleza, cuando esta manejaba los destinos de los pueblos: disfruta de una ilimitada irresponsabilidad, porque la cadena causal se esfuma en los vericuetos de la burocracia.

En esta primera parte del diagnóstico acuerda con los señalamientos que los anarquistas hacen contra el Estado. Pero

---

275 Kropotkin, Piotr (2009) “Discurso ante el Tribunal de Lyon”, en D’Auria, Aníbal, *Contra los jueces*, Libros de Anarres, Buenos Aires, p. 119.

276 Lombroso, César (1928) *Los anarquistas*, Editorial La Protesta, Buenos Aires, pp. 8-11.

también, como consecuencia del mismo carácter positivista de su investigación, se verá conducido, por la fuerza de la coherencia argumentativa, a reconocer las "ideas acertadas de algunos anarquistas". Aclara que las considera razones suficientes, no para justificar, pero sí para explicar el surgimiento de la teoría[277]. Con Saverio Merlino, anarquista italiano, y Piotr Kropotkin, coincide en los siguientes puntos: 1) dice acordar en el ideal de recuperar la libertad individual, jaqueada por la ficción de la representación, legitimada en la mayoría; 2) coincide también en la desconfianza de la bondad de quienes dicen representarnos y buscar el bien común; 3) rechaza el imperio de la violencia política y económica que sumerge y condena a la mayoría a la marginalidad y a la pobreza; 4) critica a los ejércitos ociosos y a la policía, a la que considera capaz de que, cuando ya no tenga delitos y delincuentes, los inventará para justificar su existencia; 5) desprecia al Estado, cuyos integrantes se han constituido en una clase privilegiada, un Estado que estorba, paraliza y suprime las fuerzas que surgen espontáneamente de los hombres; 6) comparte la idea de la inutilidad de las leyes, cuya promulgación no impide que los delitos sigan ocurriendo, sino que además son menos respetadas, por arbitrarias y antojadizas, que las costumbres, emanadas del sentido común.

> La orgullosa prepotencia feudal, por ejemplo, la intolerancia y la hipocresía religiosa, etc., permanecen aún inamovibles en algunos sitios, sumadas a la vanidad y altanería del tercer estado. (…) El militarismo ha perdido de igual modo su importancia en casi todas las modernas escuelas, (…) y en el presupuesto del Estado se emplean millones y millones en mantener permanentemente millares de soldados y centenares de oficiales y de generales en absoluto inútiles, en tanto que se adeudan miserables céntimos a los pobres maestros, (…)[278]

Es decir que:

---

277 Lombroso, César (1928) *Ibid.*, p. 12.

278 Lombroso, César (1928) *Ibid.*, p. 9.

Lombroso es un científico, que también está en contra de la iglesia y la monarquía.

Lombroso es un socialista que afirma la ociosidad del ejército y de la aristocracia.

Lombroso no niega la ficción de la representación política, ni la insuficiencia del Estado.

Lombroso no niega el falaz reparto de justicia.

Lombroso acuerda con los anarquistas en la inutilidad y perversión del Estado.

Por estas coincidencias, Mella, en su respuesta a la obra de Lombroso, va a llamarlo "anarquista inconsciente"[279]. La primera parte de su respuesta a Lombroso va a estar centrada en señalar los errores del planteo lombrosiano. El análisis de Mella comienza por la indicación de un error: llama la atención sobre una serie de textos mal citados. Lombroso afirma que pertenecen a Saverio Merlino y a Piotr Kropotkin, pero en realidad son de Errico Malatesta. Eso podría significar que el científico italiano no utilizó fuentes directas en su bibliografía de base. Lo inquietante para Mella es que Lombroso acuerda en algunas ideas teóricas anarquistas, pero advierte que no lo hace con las consecuencias prácticas que de ellas se deducen. Según Mella, esto podría ser a causa de los prejuicios elitistas racionalistas (que lo llevan a sobrevalorar la teoría por sobre la práctica) y de su pesimismo antropológico selectivo (que lo lleva a dar por hecho la superioridad de los letrados por sobre la simpleza ignorante de los activistas). Para Mella estos presupuestos no explicitados operan como obstáculos epistemológicos del análisis, y por ello le dice a Lombroso que "el prejuicio ha hecho presa no sólo de las gentes indoctas, sino también en las personas cultas y de superior inteligencia", y le advierte que "la pasión quita conocimiento". El reproche es que Lombroso ha perdido objetividad y por ello incurre en una falta de coherencia entre las premisas de sus razonamientos y las conclusiones que de ellas extrae[280].

[279] Mella, Ricardo (1928) *Lombroso y los anarquistas*, Editorial La Protesta, Buenos Aires, p. 87.

[280] Mella, Ricardo (1928) *Ibid.,* pp. 82-85.

En consecuencia, Mella le advierte a Lombroso que su investigación está más cerca de la literatura que de la ciencia. Recordemos que numerosos escritores de la época habían tomado al anarquismo como motivo para sus relatos: Conrad, Chesterton, London, Baroja, Shaw, Zola, Wilde, Ibsen, entre otros.

A continuación, se analizarán los temas centrales para el anarquismo, según Lombroso, como así también las razones por las que considera son fines irrealizables[281]:

1º- *Fundación de un dominio de clase por todos los medios (este "todos" encubre el delito común).*

Según Mella, Lombroso adjudica, equivocadamente, a los anarquistas la pretensión de resolver la lucha de clases a través de una inversión de la relación de dominación. Es decir, que el anarquismo no eliminaría la supremacía de una clase por otra, sino que propondría un intercambio de lugares. Esto lo sostiene Lombroso a partir de la proyección teórica de "la dictadura del proletariado" que, como sabemos, pertenece al programa marxista y que los anarquistas cuestionan. El anarquismo se opone a cualquier tipo de dictadura y preconiza la eliminación de todo gobierno, incluido el del proletariado. En cuanto a la afirmación *por todos los medios*, Lombroso afirma que tendría sólo una consecuencia inmediata: la confusión del delito político con el delito común, que provocaría víctimas inocentes, puesto que cualquier acción estaría justificada por los fines. Mella objeta que en cuanto a los medios utilizados, ese *todos*, no tiene porqué necesariamente implicar meros delitos y adjudica esta objeción a un pesimismo y a un reduccionismo injustificados[282].

2º- *Fundación de una sociedad libremente constituida, en comunidad de bienes.*

La objeción de Lombroso es que una sociedad tal implica un retroceso a épocas prehistóricas, una vuelta al comunismo primitivo. Considera absolutamente impracticable una sociedad que auto-gestione la distribución de bienes de modo horizontal. Argumenta que el reparto de bienes sólo es posible mientras haya

281 Lombroso, César (1928) *Ibid.*, pp. 15-16.

282 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, p. 104.

bienes, los cuales son limitados, en relación con los deseos de consumirlos, que son ilimitados –en consonancia con los postulados hobbesianos del estado de naturaleza–. Además, la comunidad es también comunidad de egoísmos que se verían multiplicados, en vez de disminuir. Mella le responde que una sociedad libre tal es la aspiración de muchas escuelas socialistas y que lo único que se busca afirmar es la comunidad de bienes de producción[283]. El esencialismo antropológico que opera como presupuesto de la objeción lombrosiana le impide ver que las condiciones de las relaciones entre las personas y los bienes cambiarían si hubiera un libre acceso a los mismos. Mella hace énfasis en que no se pretende un retroceso, ni una vuelta a etapas pre-modernas de la civilización. Tal pretensión –que en principio sería imposible– implicaría necesariamente la destrucción de lo humano tal cual lo conocemos, es decir, en tanto ser histórico.

3º- *Organización perfecta de la producción.*

Para Lombroso la división del trabajo es la piedra de toque del progreso, por lo que el sólo hecho de ponerla en tela de juicio es considerado, de por sí, piedras en el camino de la civilización humana. Lombroso sigue viendo, al igual que en la Antigua Grecia y la tradición católica, al trabajo material como un castigo, un estigma, destinado a seres considerados ontológicamente inferiores: esclavos, mujeres, extranjeros. En aquel entonces el trabajo manual debía ser evitado por quienes eran demasiado dignos para degradarse al contacto con los materiales innobles. Aun así, debían cultivar el cuerpo, por lo que se ejercitaban en la cacería o en la práctica deportiva. Marx ha mostrado cómo la división del trabajo ha embrutecido a la humanidad, porque impide que el que produce pueda reconocerse en lo producido. A pesar de ello, se reconoce que sus ventajas son innegables y tampoco es deseable volver a un modo de producción anterior: entonces el objetivo es lograr que no sólo unos pocos se beneficien de ello. Mella responde que es posible que tenga lugar el progreso material, sin que por ello la sociedad involucione. El cambio en la administración de los medios de producción que garantice el acceso a los instrumentos necesarios para el trabajo no implica necesariamente un retroceso o un

---

283 Mella, siguiendo la escuela bakuniana, era, como la gran mayoría de los anarquistas españoles del siglo xix, anarco-colectivista.

freno al progreso, ni mucho menos una distribución equitativa de las ganancias. Tal es el caso de la cooperación voluntaria, el mutualismo, el colectivismo o el comunismo. La última objeción que hace Mella a este punto es la pretendida perfección de la organización. Esta no es una meta anarquista: "la perfección es una idea propia de teólogos o de metafísicos". La organización autogestiva será el resultado de cada circunstancia histórica y estaría en continuo mejoramiento, lo que excluye la idea de perfección[284].

4º- *Libre cambio de los productos equivalentes, omisión de intermediarios y sustractores de beneficios.*

Como fue indicado anteriormente, Lombroso, posicionado desde una concepción antropológica negativa, argumenta que una comunidad de bienes sería impracticable, por la competencia por los productos, dado el egoísmo de los participantes en el reparto. Para Mella, la equivalencia entre los productos no puede ser establecida de antemano, sólo los contratos auto-gestionados —sinalagmáticos, rescindibles, puntuales y conmutativos— pueden regular y organizar el intercambio, sean o no equivalentes[285]. Esto supone que quienes contratan son productores o consumidores, pero no capitalistas o sólo propietarios de los medios de producción. De lo que se trata es de sustituir la lucha o la competencia por la cooperación y, de ese modo, solucionar los conflictos de manera consensuada.

5º- *Educación sobre bases científicas y no religiosas.*

Según Lombroso la imposibilidad de realización de este proyecto se funda en que un cambio en la legislación no podría borrar siglos de tradición y que la sexualidad es una determinación biológica y social. Lo que significa que no ha comprendido la característica fundamental del anarquismo, que es la eliminación del orden de gobierno estatal y, en consecuencia, también su sistema jurídico. Mella pone de relieve que la diferencia natural no debe traducirse en una diferencia social. La mujer es relegada desde temprana edad al recibir una instrucción no orientada a la ciencia ni a la inserción

284 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.,* pp. 89-90.

285 Ibarra, Elina (2007) "El anarko-contractualismo", en *El anarquismo frente al derecho*, D'Auria, Aníbal *et al*, Editorial Libros de Anarres, Buenos Aires, pp. 72-73.

laboral. Se la educa en los quehaceres domésticos y decorativos. Pero la educación igualitaria puede revertir esa asimetría, empezando por potenciar su capacidad intelectual.

6º- *Relación de todos los asuntos públicos mediante tratados libres de comunidades y sociedades federalmente constituidas.*

Los cambios deben introducirse lentamente, dice Lombroso, y se opone a toda idea de revolución. En realidad, su objeción se centra en que los cambios históricos que permanecen son aquellos que se van dando gradualmente, a lo largo del tiempo; y no los abruptos y violentos. Las asambleas, en las que cada hombre es un voto, serían inaplicables, porque a mayor cantidad de integrantes, disminuye la posibilidad de llegar a un acuerdo. Esta es otra ocasión más en la que Lombroso ve, equivocadamente, en el anarquismo una teoría que propone una vuelta a un pasado prehistórico. Considera que proponer una organización política sin Estado no deja más alternativa que una vuelta al estado de naturaleza, lo que sería un claro retroceso en la historia. Mella aclara que no se trata de que una gran muchedumbre resuelva los asuntos comunes. Una especie de gobierno directo implica organizaciones más simples que las que tienen las naciones actuales. Estas además se darían como parte de un proceso, a través de contratos y series de contratos. Esto no quiere decir que se excluya la deliberación, ya que es importante para el comercio de ideas. Y para completar su explicación cita el ejemplo de los congresos científicos, en los que muchos y distintos se informan, no gobiernan a nadie y dan preceptos y consejos cuyo acatamiento es voluntario[286].

Lombroso también ensaya una distinción entre revolución y rebelión que, aunque parezca gratuita e innecesaria, veremos que completa el esquema de sus prejuicios, evidenciando una vez más que su intención no parece ser la de diferenciar conductas, sino a sus actores. La revolución es un efecto buscado y preparado por hombres geniales y no por criminales natos, es el último escalón de un largo, lento y graduado proceso. Dirá, al igual que Reclus, que la revolución es la expresión histórica de la evolución[287]. En cambio,

---

286 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, p. 91.

287 Reclus, Eliseo (1958) *Evolución y Revolución,* Editorial La nave, Buenos Aires, p. 8.

las rebeliones, o sediciones (como también suele llamarlas), son por el contrario superficiales y efímeras, porque suelen tener su causa en cuestiones específicas. Suelen ocurrir con frecuencia en pueblos poco civilizados y sus agentes son delincuentes y locos, lejanos al sentir honrado y sano. Por ello no pueden evaluar los medios utilizados, y recurren con frecuencia al regicidio y al incendio sin temer al castigo. Mella dirá que la revolución implica romper los moldes históricos, los convencionalismos de la tradición y que es la modificación de las formas de convivencia social, suprimiendo el organismo político, vaciando las instituciones dominantes. Vemos que aquí la discusión no es por los fines, sino por los medios. Mella utiliza un lenguaje metafórico, porque es un tema difícil para él, ya que siempre se opuso al uso de la violencia como herramienta de cambio. Pero sí expresa con claridad que le resulta incomprensible que quienes tienen ideas de cambio, de progreso en términos universales –es decir, para la humanidad y no solamente para una parte de ella–, se entreguen a la pasividad contemplativa. Y afirma que "la acción es la consecuencia de la idea"[288].

Lombroso dice rescatar el gesto anarquista de revalorizar al individuo. Mella responde que no se trata de darle importancia, sino de reconocerlo como un ser libre, de modo real, estableciendo condiciones igualitarias de existencia. Además Mella llama la atención sobre los preceptos supuestamente anarquistas que toma intencionadamente Lombroso, ya que el anarquismo tampoco puede jactarse de poder dar un plan acabado, porque el futuro es un imponderable y por ello la utopía (en caso de existir en el pensamiento anarquista) no tiene forma[289]. El anarquismo es una teoría abierta, antidogmática, que implica necesariamente diversidad de tendencias. Y la organización futura no será la puesta en marcha de un plan preconcebido, sino que será el resultado de acuerdos parciales de individuos y grupos libremente organizados en torno a una gran federación por medio de convenios horizontales[290]. En relación con el ideario anarquista, podemos hacer dos afirmaciones respecto de las cuales encontraremos gran consenso: socializar la riqueza y suprimir el gobierno.

---

288 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, p. 108.

289 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, p. 91.

290 Ibarra, Elina (2007) *Ibid.*, pp. 69-71.

3. Los anarquistas según Lombroso

¡Locura y desesperación! Démelos como punto de apoyo, y moveré el mundo[291].

Lombroso pretendió demostrar una teoría en la que era posible establecer la innata tendencia a la criminalidad, basándose en observaciones físicas. El antropomorfismo, familiar a la frenología, considera que el cerebro es un agregado de partes y que a cada una le corresponde una función. Es lo que hace posible adjudicar a cada una de ellas una función y tratarla para restablecer su normal funcionamiento[292]. La conclusión a la que llega Lombroso, luego de examinar el cuadro fisonómico de muchos anarquistas y regicidas, es que tienen el perfecto tipo criminal. En cambio, los verdaderos revolucionarios presentan un tipo completamente normal y a veces más bello. A modo de prueba, Lombroso cuenta que el Juez Spingardi le dijo: "no he visto todavía un anarquista que no sea imperfecto o jorobado, ni he visto ninguno cuya cara sea simétrica". A partir de esta teoría, Lombroso recurre al estudio de los siguientes aspectos y habitualidades presentes en anarquistas y criminales, como señales de su debilidad mental[293].

El análisis comienza por la *jerga*[294] que los anarquistas comparten con los criminales. El uso extendido de un lenguaje en clave es, para Lombroso, una muestra la cercanía del ser anarquista al ser criminal. Además lo considera una violación de las

---

291 Conrad, Joseph (1997) *Ibid.*, p. 349.

292 Las hipótesis de Lombroso encontrarían no pocos seguidores, lo que demostraba no tanto la validez de las mismas, sino más bien que el mundo se encontraba plagado de gente sumamente impresionable.

293 Lombroso, César (1928) *Ibid.*, pp. 19-59.

294 *Jerga* o *jerigonza*, *bribia* o *briba*, *germanía*, *caló*, *hampa*, *argot*, son todos nombres con que se designa el lenguaje popular, del vulgo, asociado prejuiciosamente al mundo del hampa, de la gente de mal vivir, de los gitanos y rufianes y en general de todos aquellos que se aventuran al delito. Pero en realidad es propio de las clases populares y por ello ejerce gran influencia sobre la evolución de las lenguas.

normas del lenguaje vigente. Tengamos en cuenta que la jerga suele ser muy frecuente entre los reos, porque de esa manera pueden comunicarse eludiendo el control de los guardias. Si bien es cierto que podría identificarse un origen criminal de la jerga –como es el caso del posible origen del lunfardo–, lo cierto es que la jerga también es utilizada por hombres cultos. Tal es el caso de Reclus, Kropotkin y Grave, que utilizan el lenguaje popular, callejero, en sus escritos en la prensa anarquista. De ser como señala Lombroso, entonces más de media Francia sería delincuente, sostiene Mella[295].

Lombroso también ve en el uso extendido de *tatuajes* una señal que con frecuencia indica que quien lo lleva es un criminal nato. La prueba que aporta como demostración es el testimonio de un testigo ocular, que en una revuelta en Londres vio que muchos de los rebeldes tenían tatuajes[296]. La pregunta que cabe hacerse es si estos anarquistas iban desprovistos de ropas, porque si iban vestidos hubiera sido muy difícil observar su piel. Señala con perspicacia Mella que los tatuajes suelen ser observables en instancias de higiene personal, pero este no es el caso[297].

La falta de *sentido ético* es también otro rasgo propio de los anarquistas, según Lombroso, y esto constituye una clara marca de criminalidad. Pregonan la falta de respeto y la indiferencia por los preceptos morales vigentes, van en contra de las buenas costumbres y además dirigen sus atentados contra todos los hombres, incluyendo los honestos. Es por ello que les resulta casi natural delinquir, incurrir en delitos que escandalizan a todos. Mella señala, en contraposición a esta crítica, que ser anarquista implica cuestionar el orden de valores vigentes, así que mal podrían tener un sentido ético tal y como el que están combatiendo, sería un absurdo. Además, si de ética se trata,

---

295 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, p. 133.

296 La importancia del tatuaje como signo de criminalidad no es reconocida por todos los positivistas italianos. Hay que considerar que son variados los sentimientos por los que las personas pueden tatuarse: por devoción a ídolos, fe religiosa, para señalar la pertenencia a un oficio, un recordatorio o, incluso, por una preferencia estética. Es muy frecuente también el tatuaje entre las personas de mar. El prejuicio sobre los tatuajes se profundizó en la década del '80, ya que se creía era un modo de contagio de SIDA: a causa de la reutilización de las agujas o bien por fallas en la esterilización.

297 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, pp. 133-134.

Lombroso parece ignorar que todos aquellos que las historias oficiales llaman "héroes" o padres fundadores de la patria han asesinado y han utilizado los recursos creados por la sociedad para solventar campañas militares para sostener su ambición[298].

El *lirismo* sería otra prueba de su criminalidad. Como agravante, no sólo sus poesías y canciones están escritos en jerga, sino que en ellos se reivindican de modo desvergonzado sus atentados.

Antaño bailaron nuestros padres
¡Al estruendo del cañón del pasado!
Ahora la danza trágica
Pide música más fuerte.
¡Dinamitemos, dinamitemos![299]

Una vez explicitados estos elementos, Lombroso procede a ponerles un cuerpo y un nombre. El primer caso es paradigmático, toma la figura de Ravachol que, para los fines de su investigación, no sólo "presenta los más completos caracteres del tipo del criminal nato"[300], sino también sus habitualidades. François Claudius Koënigstein (1859-1892), más conocido por Ravachol, fue un militante anarquista francés. Hijo de padre holandés (Jean Adam Köenigstein) y madre francesa (Marie Ravachol), nació el 14 de octubre de 1859 en Loire. Vivió en condiciones de aguda miseria y fue obrero textil. En 1891 fue acusado de robo, asesinato y saqueo de tumbas. Identificado con el movimiento anarquista tras la represión sufrida por el proletariado el 1° de mayo de 1891 en Fourmies –que terminó con más de 14 manifestantes muertos y 40 heridos–, fue autor de tres atentados con dinamita contra representantes del aparato judicial francés. El 11 de marzo de 1892 Ravachol puso una bomba en la casa del juez de Clichy, Bulot, y el 27 de marzo en casa del consejero-procurador Benot. También organizó un atentado contra una comisaría de París. Los atentados provocaron grandes daños materiales, pero no víctimas. Muchos anarquistas se

298 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, p. 134.

299 Lombroso, César (1928) *Ibid.*, p. 20.

300 Lombroso, César (1928) *Ibid.*, p. 22.

negaron a concederle un sitio entre ellos hasta el momento de su ejecución y algunos estudiosos lo consideran un simple delincuente que tomaría posteriormente la causa anarquista como justificación de sus actos. Arrestado en el Restaurant Véry el 30 de marzo de 1892 por los atentados, su proceso se inició el 26 de abril y fue condenado a cadena perpetua y a muerte en un segundo proceso por otros atentados[301].

Según Lombroso, al parecer, Ravachol siente desprecio por la vida humana y placer por el mal, lo que es coherente con su falta de sentido ético. Nos dice que su fisonomía, marcadamente irregular, rebela su brutalidad. Tiene la nariz torcida hacia la derecha, las orejas en forma de asa y a diferente altura, de mandíbula o inferior enorme, cuadrada y saliente. Tiene además un defecto de pronunciación y señala que muchos alienistas suelen considerarlo un signo de degeneración. Entonces concluye en que su psicología corresponde a sus lesiones anatómicas. Nunca aprendió el alfabeto. Se convirtió en vagabundo; robó y falsificó moneda, desenterró un cadáver para robar sus joyas, mató a un anciano y lo despojó. Se dice, incluso, que intentó matar a su madre y abusar de su hermana. Tampoco puede faltar en esta historia clínica devenida en prontuario –o viceversa– la herencia morbosa: su abuelo y bisabuelo fueron condenados a la horca, acusados de incendiarios y salteadores. Este es para Lombroso un claro ejemplo de la estrecha relación entre la criminalidad y la política: la exageración, el fanatismo, la ciega creencia en las ideas políticas que tienden a un cambio radical degeneran en crimen.

Lombroso acuña para quienes, como Vaillant[302], carecen de rasgos morfológicos diferenciales, las categorías de *epilepsia e histerismo político*, o también llamada "manía de cometer delitos con fines políticos" –un recurso *ad hoc* para poder incluir a la anomalía, en la larga lista de sociopatologías–. Cuenta que

---

301 Fue ejecutado en la guillotina el 11 de julio de 1892 en Montbrison. Inició su defensa diciendo: "Si tomo la palabra, no es para defenderme de los actos de los que se me acusa, ya que sólo la sociedad, que por su organización pone a los hombres en lucha continua los unos contra los otros, es la responsable". El 9 de diciembre de 1893, Auguste Vaillant arrojó una bomba en la Cámara de Diputados francesa en venganza. En 1894 fue detenido y condenado a muerte. D'Auria, Aníbal (2009) *Contra los jueces*, Ed. Libros de Anarres, Buenos Aires, pp. 41-44.

302 Lombroso, César (1928) *Ibid*., pp. 28-29.

arrojó una bomba en el Parlamento, y antes de ello se retrató y distribuyó sus retratos para que lo reconocieran como el autor del hecho. Educado en el fanatismo religioso, por sacerdotes, más tarde se volvió un fanático socialista. Histérico, hijo de padres viciosos y degenerados, el infortunio dominó su vida, lo que lo llevó a ser un *revolté* y a preferir la muerte antes que su estado de miseria. Como caso que confirma la relación entre epilepsia y anarquismo, cita el caso de Caserio, que padecía la enfermedad. Esta se manifestaba en ocasiones en las que se ponía en tela de juicio al anarquismo. Los relatos cuentan que transformaba su pacífico y sobrio carácter para volverse ferozmente convulsivo[303]. Ve también una conexión entre la epilepsia, el histerismo y la criminalidad congénita, que suelen darse juntas con mucha frecuencia. El *misticismo* o la exagerada religiosidad, las alucinaciones, la *megalomanía* y una genialidad intermitente son atributos comunes tanto para epilépticos, histéricos e innovadores políticos (entre los que se encontrarían los anarquistas) y religiosos, violadores, estafadores y vagabundos.

Están quienes están impulsados a obrar por la *locura*: Gaillard era hidrocéfalo, hacía barricadas con panes, zapatos fichas de dominó; Chatel atentó contra la vida de Enrique III y decía que así calmó su turbación incestuosa por su hermana; Ravaillac atentó contra Enrique IV porque sufría de delirios de persecución, fue juzgado y declarado loco, pero fue sometido igualmente a suplicio; Margarita Nicholson, una loca que atentó contra Enrique III con un cuchillo; Money, un irlandés declarado loco y que fue el primero en usar dinamita en los atentados. Lo cierto es que Lombroso afirma que el "partido anarquista" cuenta, entre sus afiliados, con no pocos anormales[304]. Es extraña esta afirmación, ya que no hay registro alguno que certifique tal existencia, sobre todo teniendo en cuenta que el anarquismo se caracteriza por su inorganicidad.

También entran en consideración aquellos que esconden, detrás de un atentado, un imperioso deseo de ser castigados. Casi siempre el homicidio es castigado con la muerte, por lo que los autores de estos hechos podrían ser considerados *suicidas indirectos*. Lombroso interpreta estas acciones como el resultado de un

---

303 Lombroso, César (1928) *Ibid.*, p. 44.

304 Lombroso, César (1928) *Ibid.*, p. 30.

odio extremo a la vida y al mundo; en consecuencia, el terror es la excusa para que se los condene y así poder poner fin a una vida miserable. En muchos casos, hubo atentados cuyos autores no intentaron huir y por ello fueron atrapados, juzgados y ejecutados; también aquellos que perecieron por los efectos mismos de sus bombas o quienes se suicidaron inmediatamente después de sus atentados. Lombroso llega a la conclusión de que todos guardan el rasgo común de un claro y manifiesto desprecio por la vida, tanto propia como ajena. Así lo expresan sus discursos:

> … No es por mi libertad ni menos por mi vida por lo que temo, no… que quitarme esta sería el mayor beneficio que podría hacérseme. (…) No puedo, no puedo soportar esta vida de miseria de vergüenza, que me ha condenado a sufrir la sociedad sin causa legítima, sin saber si puedo ser útil y no nocivo a mis semejantes (…) ¿Cómo no he de odiar a todo el mundo? Y ¿quién sacia el hambre? ¿el producto acaso de un trabajo que no encuentro, que nadie me da?[305]

Para Lombroso, existen también otros elementos que se dan en los casos de delitos políticos. Muchas veces el fanatismo social se expresa mediante una extrema violencia. Y si llegan a consumar sus crímenes, es porque son *reos de una pasión*. Son la antítesis de los criminales natos, pero igualmente patológicos. Estos mantienen cierta normalidad en sus fisonomías y son de carácter extremadamente agradables. Dentro de esta categoría es posible distinguir sub-variantes de las afecciones emotivas, que considera igualmente causas de criminalidad:

- La *hiperestesia*[306] es otro rasgo patológico de personajes anarquistas. Esta consiste en una sensibilidad exagerada que lleva a hacer propio el dolor ajeno. Una especie de empatía radical con el "dolor universal"[307].

---

305 Lombroso, César (1928) *Ibid.*, p. 33.

306 Del griego *uper-aisthesis*, que siginifica "sensibilidad extrema".

307 Faure, Sebastián (1929) *El dolor universal*, Ed. Fueyo Editor, Buenos Aires. En este escrito, el autor explicita las razones del mal que aqueja a la humanidad, este es la injusticia, producto de un ordenamiento social y económico perverso que se funda sobre la explotación del hombre por el hombre.

- La *hipermnesia*, una afección por exagerada y excesiva, es la facultad de la memoria llevada a su máxima expresión, que permite recordar pequeños y accesorios detalles y datos. Ambas desviaciones están cercanas a la obsesión y a la neurosis. Esta desviación fue observada especialmente en los recuerdos tortuosos de las penurias vividas por los desclasados que fueron estudiados en la investigación.
- Otro aspecto que le llama la atención a Lombroso es que nunca tienen cómplices, actúan en solitario, rasgo que los diferencia de quienes normalmente delinquen. La conclusión a la que llega es que los gobierna un profundo personalismo e *individualismo*.
- Todos estos delitos se dan generalmente en hombres y mujeres de entre 18 y 25 años. Explica este dato diciendo que ese entusiasmo y abnegación es atributo de los aún inmaduros *jóvenes*.
- La *simulación* es considerada un rasgo de gran peligrosidad y puede encontrarse frecuentemente en una tendencia criminal que se escuda detrás de acciones supuestamente revolucionarias. Hay quienes encubren sus instintos malvados en el *altruismo*, para no delatar que el fin último de sus acciones no está orientado a beneficiar a otros, sino sólo a sí mismo.
- Finalmente, el citado *altruismo*: es una dificultad teórica, ya que a la vez se dan en el mismo sujeto criminal nato, loco, individualista, un sentimiento de amor por la humanidad. Se da entonces la aparente paradoja: quienes dicen amar la humanidad son quienes atentan contra ella. Como el caso de aquella madre que mató a sus hijos para no verlos sufrir. Y el crimen político tiene como objetivo la muerte de quienes causan dolor a otras personas, pero para ello hay que causar dolor a otras personas: es el absurdo que intenta mostrar Lombroso. Altruismo y crueldad rebelan la contradicción de los crímenes políticos de los anarquistas. Curiosamente las palabras de Ravachol que Lombroso cita parecen ser la respuesta apropiada y refutadora de la acusación de absurdo:

> Se dice que es preciso ser muy cruel para quitar la vida a un semejante; (…) y vosotros mismos, señores jurados, que seguramente me condenareis a muerte, porque así lo creeréis necesario, y que veríais satisfechos mi absolución, porque tenéis horror a ver correr la sangre; vosotros mismos, cuando lo creéis útil y preciso, no dudáis en verterla, como yo no dudé; pero con esta diferencia: que vosotros lo hacéis sin correr peligro alguno, y yo lo hice arriesgando mi libertad y mi vida[308].

A modo de conclusión, Lombroso afirma que la anarquía es absurda y descabellada, si bien sus fundamentos no lo son; ella es absolutamente impracticable. Al carecer de lógica, estas ideas producen los fanatismos más radicales en las mentes degeneradas. Como argumentación sostendrá que nadie se ha matado nunca por un teorema de geometría[309]. Fiel a su metáfora médica, si la anarquía es una enfermedad y los anarquistas una plaga, lo que propone son medidas profilácticas para evitar por todos los medios el contagio. La pregunta que Lombroso viene a responder es "¿qué hacer con los anarquistas?" y no "¿cómo son los anarquistas?". Pero necesita dar ese paso antes, para poder justificar su *¿qué hacer con ellos?* Esto es lo que considero su piedra de toque.

En su respuesta entran en consideración los hechos fuertemente represivos de Rusia y España, que no tuvieron como respuesta más que un recrudecimiento de seguidores. Con sus brutales métodos, los estados sólo lograron que el anarquismo saliera fortalecido, ya que, según Lombroso, estos abusos son la mejor propaganda para estos personajes deseosos de martirio.

Propone que, cualquiera sea la reacción del movimiento, se debe atender a la diferencia entre los criminales y los locos: para unos se debe prescribir la horca y para los otros, el manicomio. También recomienda tener en cuenta, en los veredictos, la falta de educación y las edades de los reos. Señala que

---

308 Lombroso, César (1928) *Ibid.*, p. 51.

309 Esta afirmación es refutada por el trágico final de Hipaso de Metaponto (siglo v a. C., golfo de Taranto) quien fue ejecutado por haber descubierto los números irracionales. Smith, J. (2020) *Irracionalidad*, FCE, Buenos Aires, pp. 25-26.

se debe considerar también tener en cuenta que hay quienes pueden curarse; por ejemplo, los reos por pasión o por miseria. No recomienda eliminarlos, porque eso los convertiría en mártires y los mártires crean adeptos. En cambio, hay que ridiculizarlos en el proceso y en la prensa, o bien hay que enviarlos al manicomio, porque los locos suelen producir la risa de los cuerdos.

Propone también frenar sus ediciones y encarar una lucha en los periódicos que reemplace el enfrentamiento armado; la propaganda negativa es un arma poderosa. Recomienda que la policía mesure su violencia y propone retratar a los militantes anarquistas, tener un control más preciso de sus domicilios y utilizar la deportación perpetua de los individuos más peligrosos, enviándolos a islas despobladas de Oceanía[310]. Además, según Lombroso, se debe poner fin a la educación clásica, ya que la historia es una historia de muertes, traiciones, batallas y regicidios. También se deben aplicar remedios urgentes en lo económico: terminar con la concentración de la tierra y la riqueza. Y, fundamentalmente, acabar con las causas del empobrecimiento general: descentralizar la administración del poder, erradicar la miseria, suprimir privilegios a sacerdotes, guerreros y reyes. Concluye que el cambio se implementará lento y ordenado con una unión de los trabajadores conscientes de sus derechos, no con bombas ni puñales.

310 Tal y como se había hecho con los comuneros sobrevivientes de la sangrienta represión de la Comuna de París. Los que no fueron condenados a muerte, como por ejemplo Louise Michel, padecieron la deportación a Nueva Caledonia, colonia francesa en el Pacífico, en 1872. Ibarra, Elina (2021) “Prólogo”, en *La Comuna de París*, de Louise Michel, Ed. Libros de Anarres, Buenos Aires, p.18.

4. Las conclusiones de Mella

> *Lo menos que se puede exigir, a todo escritor que desmenuza y refuta una doctrina, es que de ella tenga conocimiento completo. Lo menos que se le puede pedir es exactitud en los datos que utilice a los fines de su demostración. Y si el escritor es hombre de ciencia más que literato o sectario político, hay derecho a demandarle imparcialidad y ausencia de todo prejuicio*[311].

La obra de Mella se llama, *Lombroso y los anarquistas*, no sólo porque hace referencia directa al texto, sino porque comprendió la parcialidad de la que estaba viciado tal trabajo pseudocientífico. Escribe su respuesta, que se imponía con carácter de imperiosa necesidad, dada la resonancia del escrito. El de Lombroso es un libro de ocasión que buscaba el éxito editorial y no la verdad. El de Mella es un texto que busca limpiar el nombre de los anarquistas injuriados. Por ello confiesa estar decepcionado, ya que de su colega esperaba una investigación que sea una expresión de ciencia positiva, imparcial, serena y desapasionada. Pero advierte que en ella no habla el científico, sino el político, que toma abiertamente partido en la lucha por el poder en la Italia convulsionada de su tiempo[312].

El primer y gran error: llamar anarquistas a todos aquellos que realizan actos de violencia. Demás está decir que no todos los crímenes políticos del siglo XIX fueron de autoría anarquista. Podemos reconocer que muchos autores de estos actos de violencia lo eran, pero no todos eran locos o criminales natos. Y no todos los criminales y locos son anarquistas. Incluso, si fuera posible afirmar tales diagnósticos, sólo sería aplicable a los casos particulares observados, pero de ninguna manera, tales casos habilitan a una generalización de esas afirmaciones. Mella ridiculiza estos razonamientos diciendo, en clara parodia de Lombroso: “El criminal nato

311 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, p. 85.

312 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, pp. 80-82.

es borracho, es loco, es neurasténico, es epiléptico, es deforme, es en fin anarquista"[313]. Pero lo cierto es que Lombroso hace mucho más que sugerir como sinónimos "anarquismo" y "criminalidad" o "locura", sino que intenta construir una verdad científica. Y tal construcción fue hecha sobre dichos y observaciones, como la del Juez Spingardi, que "nunca vio a un reo anarquista perfecto físicamente". Pero no se le ocurrió pensar que tales "imperfecciones" son frecuentes, sobre todo entre los presos, internados y pobres trabajadores, que padecen mutilaciones y malformaciones causadas por riñas, trabajos forzados y enfermedades[314]. Incluso el mismo ámbito de reclusión parece tallar sobre un rostro *común* los rasgos del malhechor[315].

Tampoco tiene en cuenta que en estado de miseria extremo ciertos trabajos (como la minería, por ejemplo) afectan gravemente la salud y deforman. Además, cuando se toman como elementos de prueba las pericias grafológicas, tampoco se considera la falta de instrucción de la que fueron víctimas. Y ¿cuántos deben ser los casos observados?; ¿cuántos son suficientes para poder generalizar estas afirmaciones?; ¿constituyen el tipo de dato pertinente para fundamentar una teoría? Sobre la locura y la criminalidad de muchos de sus casos no quedaban muchas dudas, pero ¿cómo se prueba su anarquismo? ¿Y no será acaso que las deficiencias patológicas pueden ser causas de crímenes, tanto como las extremas diferencias sociales?

Simplemente, algunos hechos individuales (en el contexto social) no pueden alcanzar el rango de ley científica. Pero lo cierto es que la campaña de desprestigio funcionó. Si bien no generó la persecución feroz que padecieron los anarquistas, esta investigación sirvió, al menos, para legitimarla científicamente. Con estas *evidencias* el anarquismo dejó de ser doctrina, para convertirse, en el "mejor" de los casos, en una patología, cuando no en mero delito colectivo.

---

313 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, p. 159.

314 Mella, Ricardo (1928) *Ibid.*, p. 131.

315 Puede que el dicho popular que sostiene que "Después de los treinta años, se tiene la cara que se merece", delata la frecuente costumbre de establecer una suerte de continuidad entre los rasgos fisonómicos y la conducta moral.

Lo que Mella nos dice es que ninguno está fatalmente destinado a ser un criminal. Tanto es así que un supuesto "cerebro enfermo" podría producir tanto un acto criminal como una obra de arte. La locura muchas veces es cándida e inofensiva. En cambio, Lombroso la estigmatiza sólo para utilizarla como argumento al servicio de intereses políticos, canalizando sus prejuicios. Las causas fisiológicas pueden ser factor de delito, pero pueden modificarse, atenuarse por las influencias exteriores: por ejemplo, con una educación igualitaria, o reduciendo y eliminando la desigualdad material. Pero para poder sostener esta afirmación, Lombroso tendría que apartarse de la concepción antropológica pesimista que está operando como supuesto, a saber, la creencia en que la naturaleza humana posee caracteres negativos, es decir que, abandonadas las personas a su sólo arbitrio, se comportarán de modo egoísta, competitivo y destructivo con sus semejantes.

Este mismo prejuicio es el que le impide poder interpretar correctamente ese individualismo con el que actúan y que atribuye a una supuesta incapacidad de "hacer amigos". Los atentados que tiene por autores a anarquistas tienen esa forma porque no hay una estructura detrás, no obedecen a la organización de una institución, no son el resultado de una orden o mandato de superiores a subordinados. La mayor parte de quienes cometen atentados los planean y ejecutan en soledad, porque será –casi siempre– el resultado de una decisión personal y no el seguimiento de un imperativo dado por otro. Sostiene D'Auria, a partir de los discursos en sede judicial de los acusados de atentados que, "[P]or un lado, se la ostenta como un acto individual motivado en la indignación ante la injusticia, como Angiolillo, o en la necesidad de supervivencia, como Ravachol [...]"[316].

¿Y qué hacemos ante el hecho irrefutable de los hombres sanos y bellos que delinquen? Lombroso advierte la nobleza de base de muchas de las acciones violentas, pero para salvar su teoría debe mostrar que ciertos atributos considerados positivos por la tradición moral occidental pueden convertirse en causas generadoras de conductas criminales. Debe hacerlo porque la gran mayoría de los atentados a los que se refiere

[316] D'Auria, Aníbal (2009) *Ibid.*, p. 93.

–y en la totalidad de los auto-adjudicados por anarquistas– encuentran sus razones en el amor a la humanidad, el altruismo, en una hipersensibilidad frente al dolor propio y ajeno, la empatía. La explicación esgrimida es que tales emociones, por más positivas que sean y aunque sean puestas al servicio de las ideas correctas, derivarán en perversiones si se equivocan los medios seleccionados para actuar políticamente. Es decir que no son motivaciones condenables. No puedo afirmar que sea la intención de Lombroso demostrarlo, pero su planteo parece confirmar que el universo de las acciones humanas no está regido por leyes inexorables: por lo que, si bien las buenas intenciones importan, como así también las ideas que las motiven, no siempre se siguen de ellas buenos resultados. Me refiero a una suerte de opacidad que afecta a la relación entre las intenciones de las acciones y sus consecuencias: no siempre se obtienen los resultados buscados.

Las conductas humanas son el resultado de toda una red inabarcable de circunstancias. No hay naturaleza humana invariable y transhistórica que haga que las personas nazcan buenas, malas, criminales u honradas. La humanidad es producto del medio, de la interacción y de las reacciones en cadena que se desarrollan contingentemente. Para el anarquismo, la criminalidad es la consecuencia de una organización viciosa, absurda e injusta, pero contingente. Y la obra de Lombroso es expresión de una ciencia acomodaticia, que pretende estigmatizar para desactivar los intentos de reaccionar contra esas causas y también para justificar su represión que, en definitiva, garantiza la continuidad de las relaciones de explotación cuestionadas por el anarquismo.

5. Adenda

> *La historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono de Emma Zunz, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios*[317].

La producción de conocimiento científico ha tenido, a lo largo de la historia, una faceta orientada al control de los fenómenos que investiga. Especialmente, este carácter intervencionista está presente en la práctica médica. En el siglo XIX, las investigaciones de la medicina habían desbordado "los límites de enfermos y enfermedades". En el caso de la locura, Foucault muestra que su estudio minucioso –el que la inserta en detalladas grillas, clasificaciones y taxonomías– se sostiene sobre la distinción entre razón y sin-razón[318]. Tanto que, para aplicar los códigos penales, se debía determinar si el individuo era un delincuente o un enfermo mental. El trabajo de Lombroso va un paso más allá: no sólo busca a través de su teoría dar fundamentos científicos que patologizan el crimen común, sino también el crimen político. Guardando una estrecha relación con estas investigaciones, hasta la obra de Conrad se hace eco de esta cuestión. Para ello pone en boca del personaje Heat, Inspector en Jefe de la policía, la siguiente reflexión, en diálogo con un anarquista: "–Además, lo hacen ustedes bastante mal. No hacen ustedes más que chapuzas. Si los ladrones no supieran su oficio mejor que ustedes, se morirían de hambre". Y Conrad agrega:

> […] Atrapar a un ladrón era asunto muy diferente. Tenía ese carácter de seriedad inherente a toda clase de deporte libre es que el mejor vence según reglas perfectamente comprensibles.

---

317 Borges, Jorge Luis (2005) "Emma Zunz", en *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires, p. 607.

318 Foucault, Michel (2014) *La vida de los hombres infames*, Caronte, Buenos Aires, p. 77.

No había reglas para tratar con anarquistas. Y eso repugnaba al inspector jefe. No era más que una estupidez; pero una estupidez que excitaba a la opinión pública, influía en personas en altos puestos y afectaba a las relaciones internacionales. Un desprecio implacable y severo asomó rápidamente en el rostro del inspector jefe según caminaba. Repasó mentalmente todos los anarquistas de su adscripción. Ninguno de ellos tenía ni la mitad de redaños de más de un ratero que había conocido. Ni la mitad. Ni la décima parte[319].

El inspector Heat cierra la conversación, diciendo "¡Qué loco!", refiriéndose a su interlocutor, a quien Conrad llama "el perfecto anarquista". Y de esa manera se desestima toda posibilidad de diálogo racional, de argumentación o de explicación por parte del interlocutor. Estos "des"calificativos son atribuidos a un personaje, cuyo nombre se desconoce –porque el autor de la novela no le ha dado uno–, pero que todos llaman "El Profesor". A los fines de describir su carácter, Conrad dice: "Era un hombrecillo lamentable y de cara triste [...] Andaba con el paso mecánico del vagabundo que anda por andar, indiferente a la lluvia o al sol, con una siniestra desatención a los aspectos del cielo y de la tierra". Su peculiar aplomo se debía al mecanismo explosivo que llevaba en su pecho, siempre a punto de estallar por si la policía intentaba detenerlo[320].

Es importante recordar que, a finales del siglo XIX, Londres recibía gran cantidad de refugiados políticos de la Europa continental. Reinaba un clima de tolerancia y, en apariencia, regía un pacto tácito de paz entre los refugiados para mantener la hospitalidad inglesa. Pero no podía negarse que, al mismo tiempo, era el terreno propicio para conspiraciones y traiciones fraguadas por funcionarios, que buscaban poner fin a la apertura migratoria. En este entramado se inscribe la novela *El agente secreto*, de Conrad. Dice en su prefacio que el escrito se inspiró en un confuso atentado, supuestamente anarquista, que le resultaba muy difícil de comprender: se refiere al incidente en el parque de Greenwich. Pero un dato biográfico del autor del hecho, le causó una profunda "impresión esclarecedora": "Aquel tipo

319 Conrad, Joseph (1997) *Ibid.*, pp. 121-122.

320 Conrad, Joseph (1997) *Ibid.*, pp. 119 y 149.

era medio idiota. Su hermana se suicidó después”[321]. La “sin-razón” ya se había instalado en el ámbito político como un modo de deslegitimar las manifestaciones de las disidencias. Se le negaba así, no sólo racionalidad y coherencia a activistas socialistas y anarquistas, sino también a las teorías.

La primera razón para sostener que Conrad haya tenido de trasfondo la obra de Lombroso, para la construcción de la trama es la referencia directa que hace a su nombre y a su antropología criminal. Aparece, puntualmente en dos momentos de la novela: primero, en el mitin de la célula anarquista, donde se anticipan las tesis que atravesarán la historia, la relación entre el crimen político y la “locura”[322]; y, segundo, hacia el final del relato, como conclusión confirmatoria de esa relación. Las dos veces, el nombre de Lombroso es “invocado” –literal de Conrad– por Alexander Ossipón, apodado “El Doctor”, un ex-estudiante de medicina que conjuga su anarquismo con la confianza en la ciencia. Ossipón, al mismo tiempo que sostiene las tesis sobre el determinismo biológico de la estupidez devenida en crimen político, su personaje representaría el criminal nato que simula ser anarquista para solapar sus delitos. En la novela se revela como un simple ladrón que se aprovecha de una pobre mujer caída en desgracia.

> […] apodado el Doctor, autor de un folleto médico (e incorrecto), ex conferenciante sobre los aspectos sociales de la higiene en clubes proletarios […] Era un científico, y contemplaba científicamente a aquella mujer, hermana de un degenerado, degenerada ella misma, del tipo homicida. La contemplaba, e invocaba a Lombroso, como un campesino italiano se encomienda a su santo favorito. Contemplaba científicamente las mejillas, la nariz, los ojos, las orejas… ¡Malo!... ¡Fatal![323]

---

321 Conrad, Joseph (1997) *Ibid.*, pp. 12-13. En la tarde del 15 de febrero de 1894, en las inmediaciones del Real Observatorio de Greenwich de Londres, Martial Bourdin –anarquista francés emigrado– sufrió heridas mortales al detonarse el mecanismo explosivo que portaba. Al parecer, su intención era cometer un atentado contra el observatorio, aunque estas son sólo suposiciones, ya que el hecho ocurrió en los alrededores del parque.

322 Conrad, Joseph (1997) *Ibid.*, p. 67.

323 Conrad, Joseph (1997) *Ibid.*, p. 336.

Como ya adelanté, la segunda razón que muestra la estrecha relación entre ambas obras es la correspondencia entre las características de los personajes de la novela con las tipologías que describe Lombroso. Tal es el caso de Michaelis o el Apóstol de la libertad; él es el reo por pasión, altruista, según la clasificación. Cercano al misticismo, su discurso apasionado difícilmente escucha razones. Conoce al anarquismo en la cárcel: su recorrido ideológico va del simple delito a la comprensión de las causas socio-económicas de la desigualdad, de allí su radical ímpetu por eliminarlas. Steve Verloc es el epiléptico e hiperestésico, deficiente mental. A causa de su deficiencia racional es utilizado para cometer el atentado, sin tener conciencia de que lo estaba haciendo. La trama de Conrad pone la bomba en manos del más frágil y sensible ser, de carácter bondadoso e ingenuo como un niño, que se conmovía hasta las lágrimas por el sólo hecho de oír que otros sufrían. Winnie Verloc es la hermana de Steve, cuyo antecedente morboso se proyecta también sobre ella, especialmente a la hora del asesinato del responsable de la muerte de su hermano, presa de un ataque de ira y profundo dolor. Karl Yundt representa el fracaso del voluntarismo y la decepción del optimismo antropológico: un ex-terrorista, cuyas incontables confabulaciones no había logrado acercar ni un centímetro hacia el cambio revolucionario que pregonaba, siempre a la espera del "momento propicio". Conrad lo describe así:

> Una extraordinaria expresión de malevolencia solapada sobrevivía en sus ojos debilitados. Al incorporarse penosamente, se impulsó hacia delante, tanteando, con una flaca mano deformada de protuberancias gotosas; el gesto sugirió los esfuerzos de un asesino moribundo que juntara sus últimos bríos para la puñalada final. […] La pasión gastada del viejo terrorista, parecido por su impotente fiereza a la excitación de un viejo sensual, no se conjugaba con una garganta reseca y encías huérfanas de dientes, que parecían esconder la punta de la lengua.[324]

Para analizar la última justificación de esta relación, debo volver a citar un pasaje Conrad, en el que habla a través de su personaje Ossipón: "–Así es como podría ser llamado científicamente. *Perfecto tipo*, además, en conjunto, de esa clase de degenerado. Basta con

[324] Conrad, Joseph (1997) *Ibid.*, p. 336.

mirarle los lóbulos de las orejas. Si lee a Lombroso…”.[325] Aquí se está haciendo referencia a Stevie Verloc, quien parece representar el “tipo perfecto” de una mente inmadura. Pero me interesa analizar qué significa encontrar “el tipo perfecto”, como metodología científica. Lombroso busca descubrir las características morfológicas definitorias de tipos antropológicos sociopáticos, para luego poder identificar los casos particulares a partir de la detección de tales rasgos.

Esta es la operación mental que puede entreverse en el tratamiento del personaje de “El Profesor”. Conrad, al calificarlo de “perfecto anarquista”, pareciera haber encontrado reunidas, en un solo sujeto, las características esenciales del anarquismo. La pregunta es: ¿por qué razón Conrad hablaría de “perfecto anarquista” con características tan extremas? Se me ocurren dos posibles respuestas. Una es que esa construcción se corresponde con el imaginario social imperante, sostenido desde teorías pseudo-científicas. El autor pareciera hacer un uso irónico de la expresión: es “perfecto” a los fines de la prensa amarillista que representa a los anarquistas como apóstoles de la violencia injustificada y para las políticas represivas, porque una figura tal sirve para justificar que se caiga sobre estos “personajes” con todo el peso de la ley. La otra posibilidad –confieso, es la más incómoda– es que Conrad crea haber descubierto lo esencial del “ser anarquista”. Su descripción se correspondería con aquel que Lombroso califica de suicida indirecto, un amante de la destrucción por su pesimismo antropológico cercano a la misantropía, cuya frase de cabecera es “Locura y desesperación”.

A Paul Avrich le parece el personaje más sorprendente y siniestro de toda la obra de Conrad. Remarca que el escritor no le da nombre, reforzando, en su anonimato, la posibilidad abierta de muchos otros como él. Avrich retoma los comentarios de Irving Howe para quien el personaje no sólo es grotesco y poco convincente, sino también un desacierto en su exagerada monstruosidad[326]. Según Avrich, que el relato de Conrad haya logrado tantas coincidencias se debe a que el autor era un ávido lector de tex-

---

325 Conrad, Joseph (1997) *Ibid.*, p. 67. El resaltado es propio.

326 Howe, Irving (1957) *Politics and the Novel*, Cleveland, p. 57, en Avrich, Paul (1977) “El profesor anarquista de Conrad: una fuente inadvertida”, en *Labor History*, Vol. 18, N° 3, pp.17-22, traducción de Antonio Saborit: https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_56_17-22.pdf

tos y periódicos anarquistas –así lo revela Norman Sherry, quien ha rastreado las fuentes de los personajes y tramas en las obras del autor–. Al parecer, Conrad trató de ocultar el conocimiento de sus fuentes anarquistas, y atribuía los personajes y las tramas a su imaginación. Para Avrich, que en la narración haya alguna semejanza con hechos –conspiración policial, uso de informantes y provocadores, injerencia de embajadas, infiltrados de Scotland Yard– o con personas reales no es mera casualidad. Es más, rastrea específicamente en quien se inspiró para el personaje del "perfecto anarquista": un profesor de Química llamado Mezzeroff, que publicara una breve apología de la dinamita en un diario neoyorquino[327]. Pero lo inquietante es ¿por qué razón Conrad califica de "perfecto anarquista" a un personaje fanático de la dinamita? ¿Por qué elegiría, de la pluralidad de modos del ser anarquista, al más violento? Es una pregunta difícil de contestar, ya que las intenciones del autor son inaccesibles y sólo podrían darse respuestas que se mantendrían en el ámbito de la suposición.

Es innegable –como mostraré más adelante– la contribución de la obra de Lombroso a la construcción, no sólo del relato de Conrad, sino también de la identidad del "anarquista perfecto: inclaudicable, condenable, ridículamente individualista, absurdo y, fundamentalmente, peligroso. La racionalidad les era negada a quienes se atrevían a cuestionar el orden vigente, las instituciones de la civilización –Estado, propiedad privada, democracia burguesa–; ese es el gran logro de la teoría lombrosiana. Entonces, al dar fundamento científico a la calificación de "locura" –ya no sólo asignada a los autores de los atentados, sino el ideario todo–, se instala en la opinión pública la posibilidad discursiva de asociar el anarquismo a la falta de lógica, a la anormalidad, al déficit mental. El anarquismo, considerado fuente de locura y violencia, cae en el descrédito y se lo destierra del debate público.

Es falso sostener que el anarquismo es contrario o negador del conocimiento y, especialmente, del conocimiento científico. La relación entre ciencia y anarquismo, en realidad, es más que una coincidencia, es una constante de su historia, evolución y sentido. En ello radica, precisamente, su análisis crítico de las relaciones de

---

327 En la última página de la entrega del 13 de enero de 1885, *The Alarm* reproduce una nota del *Voice!*, de New York, cuyo autor es Mezzeroff. En Avrich, Paul (1977) *Ibid*., pp. 17-22.

dominación, en el estudio de las causas de la desigualdad y en el descubrimiento de las condiciones que contribuyen a la permanencia y naturalización de las asimetrías socio-económicas. Pero también las teorías pueden inscribirse en una racionalidad estratégica y, al institucionalizarse, producen discursos pseudo-científicos, cuya función es normativa o valorativa, más que descriptiva y explicativa.

Finalmente, queda el problema de establecer si es posible definir al "anarquista perfecto", es decir, describir las características esenciales que permitan reconocer los casos en los que las personas cumplen con esos requisitos. En realidad, frente a esta pregunta cabe hacer dos objeciones. La primera de ellas es que el anarquismo es antidogmático, por lo que sus afirmaciones generalmente tienen una formulación negativa y contingente. Tal como su lema lo indica: "Ni Dios, ni patrón, ni Estado"; o el "Ni amo ni esclavo". Definir "lo anarquista", determinar qué cualidades le corresponde tener sería como construir un "anarcómetro" que serviría para evaluar y calificar quien es anarquista en mayor o menor grado. Esto supondría jerarquías, evaluadores, autorizaciones, es decir, una verdad institucionalizada: nada más contrario al anarquismo. Aunque esto no significa que no pueda decirse cómo han sido o cómo son algunas personalidades anarquistas, pero lo que veremos es la gran diversidad de modos de serlo. Por esta razón nada justifica pasar de la descripción de las diferentes maneras de ser anarquista que se han dado a lo largo de la historia a establecer una prescripción, una norma de cómo se debe ser anarquista. Sólo un imperativo arbitrario podría tomar una de las tantas formas que el anarquismo tiene y convertirla en la única manera, en el canon indiscutido, en el modelo "perfecto" a seguir.

La siguiente objeción es en torno al atributo de "perfecto". Lo primero que hay que decir es que, metodológicamente, es útil para la ciencia la construcción de "tipos ideales". Estos son constructos teóricos que sirven como modelos para exponer y explicar relaciones, límites y problemas que de otro modo serían difíciles de evidenciar. De estos tipos quizá sea posible predicar "perfección" en tanto y en cuanto, son el resultado de operaciones mentales, que dotan al modelo de aquello que consideran son sus caracteres definitorios. Estos tipos se ordenan en clasificaciones que se ponen a prueba en el análisis de los casos, los que no siempre se corresponderán con los tipos

construidos artificialmente. Esto no quiere decir que la realidad deba ajustarse a los tipos, sino al revés: los tipos ideales están al servicio de una mayor comprensión de la realidad[328]. Por ello resulta, al menos, de dudosa corrección metodológica que se atribuya la perfección de un caso particular. Pareciera que aquí se ha recorrido el camino inverso –tanto en Lombroso, como en Conrad–; se convierte el "tipo ideal" a partir del caso particular. Este pasaje no está justificado sino en los preconceptos que se tiene de lo que se considera que es el modo de ser anarquista.

> Una daga en una mano, una antorcha en la otra, y todos los bolsillos repletos de dinamita; esa es la imagen del anarquista tal como la han delineado sus enemigos. Lo ven simplemente como una mezcla de estúpido y criminal, cuyo propósito es subvertir el orden universal, y cuyo único medio para ello es aniquilar a quien se le oponga.[329]

Si hasta Johann Most, quien fuera calificado como "el personaje más peligroso que había pisado jamás los Estados Unidos", se lamentaba de la "horrible caricatura" con las que se buscaba desprestigiar al anarquismo. También se lamenta de que esta imagen desvirtuada tenga tanta aceptación. La explicación de este fenómeno la adjudica al hecho de que la prensa se haya adherido a esta campaña difamatoria, donde se encuentran las versiones más absurdas acerca de las ideas anarquistas. La opinión fue tan difundida que hasta la misma prensa obrera se hizo eco de ello, y en sus páginas se representaba también al anarquista como un ser violento.

Además, la idea de perfección no forma parte del horizonte teórico ni práctico de los anarquistas. La perfección, como se dijo anteriormente, es una categoría metafísica, una ficción mental que supone la condición de estar por fuera de los parámetros humanos. La perfección es un invento que sirve para fundar jerarquías ontológicas en las que se basa la autoridad: es decir que permite establecer grados superiores e inferiores de existencia. La idea de perfección supone la posibilidad de trascendencia del tiempo y del espacio, el no estar sujeta a estos condicionamientos. Pero los

328 Weber, Max (2014) *Conceptos sociológicos*, Alianza, Madrid, pp. 40-42.

329 Most, Johann (2014) *La peste, la bestia y el monstruo*, *Ibid.*, p. 55.

asuntos humanos están inmersos en la materialidad histórica y, por lo tanto, la mutabilidad y la contingencia son sus condiciones de existencia. La ficción de la perfección implica que no hay variación, porque no hace falta, por ello es una cualidad que generalmente se atribuye a santos y dioses.

Lo humano, en cambio, es siempre relativo al tiempo vivenciado, todo lo contrario a lo absoluto de la idea de perfección. Entonces, la perfección predicada de anarquistas implicaría un grado superlativo de pureza en pensamiento y acción, de voluntad inquebrantable y principios inclaudicables, lo que no puede darse nunca. Pero tampoco es una condición que pretendan quienes se consideren anarquistas. Esa imagen es más bien parte de la caricatura que el presente escrito busca desdibujar, mostrando la grosería de sus torpes trazos. Quienes son anarquistas son más bien seres que viven en el "tormento" de tener conocimiento de estar vinculados, de modo involuntario, a órdenes jurídicos que regulan nuestra existencia: nacemos en sociedades administradas por sistemas políticos heterónomos; somos bautizados en la infancia, sin consentimiento; somos enviados a la escuela y educados en los valores vigentes; vivimos bajo reglas que no creamos ni consentimos –de nacionalidad, de propiedad; pagamos, cobramos salarios, compramos– y obedecemos bajo amenaza de castigo. Por eso, también, la idea de perfección es inaceptable. Al anarquismo se llega –como sostiene Rafael Barrett– reflexivamente; en él se está siempre en tensión con los órdenes políticos y las instituciones que condicionan nuestras decisiones. Pero si bien la tensión y las contradicciones son permanentes, lo que no cambia en quienes se identifican con el ideario anarquista es el repudio a la dominación, a la desigualdad y la actitud crítica sobre las causas de estas asimetrías.

En conclusión: la predicación de perfección de casos particulares para instalarlos como modelos incuestionables resulta de un imperativo propio de maquinación autoritaria, propio de una falacia que define al todo por la parte y definir qué es ser anarquista –de modo conclusivo y excluyente– sería contradictorio con el anarquismo. Por lo tanto, hablar de "el perfecto anarquista" implicaría incurrir en un doble error. Para ser coherentes, más allá de todas las teorías, expresiones, hechos e identidades que podrían catalogarse de anarquistas, sólo podrían darse de un modo: imperfecto, es decir, "ferpecto". Sospecho –y celebro, silenciosamente– que no haya otra mejor manera de serlo.

Agradecimientos

Toda producción es siempre resultado de un trabajo colectivo.
Esto significa que este volumen no hubiera sido posible sin la colaboración de ustedes:

A Aníbal D'Auria, por la generosidad de su prólogo y por la lectura atenta de versiones anteriores. A Ricardo "Pachi" Guibourg, por la paciencia y la lucidez para dirigir la Tesis de Maestría de la que resulta el texto de *Estado y banda de ladrones*. A Sofía Aguilar, Adrián Castillo, Nicolás Salvi y Juan Balerdi por la ayuda en la revisión de los *Escritos*. Al Proyecto de Investigación UBACyT 2014-2017, *Implicancias recíprocas de la Crítica Jurídica y la Teoría del Estado. Un aporte epistemológico desde el anarquismo*, que fue y es ámbito de consulta permanente; a sus integrantes Pablo Taboada, Martín Rempel, Alberto Baigrós, Nicolás Oswald, Elena Frizzera, Karen Miranda y Alejandro Puca. A los profesores Nora Wolzum, Eduardo Barbarosch, Claudio Martyniuk y Alcira Bonilla, por el acompañamiento y por la confianza en mi trabajo. Al Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "L.A. Gioja"; a sus actuales directivos, Marcelo Alegre y Luciana Scoti, y a quien fuera su director en los tiempos de desarrollo de estos escritos, Carlos Cárcova, y su vicedirector, Julio Ortiz. Lamentablemente, hoy ya no están aquí para ver la conclusión de mi trabajo. A la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Al Centro Interdipartamentale di Ricerca in Storia del Diritto, Filosofia e Sociologia dil Diritto e Informatica Giuridica "A. Gaudenci e G. Fassó", CIRSFID, de la Universidad de Bologna, Italia; a su directora Carla Faralli y a Corrado Roversi, por haberme recibido y respondido a mis consultas durante mi estancia de investigación. Al Istituto Tarello per la Filosofia del Diritto, Universitá degli Studi di Génova, Italia (ex DiGiTa); a sus directores Ricardo Guastini y Pierluigi Chiassoni y a sus investigadores Giovanni Batista, Luca Malagoli, Natalia Scavuzzo, Julieta Rábanos, Susanna Pozzolo,

Ale Calzetta, Mauro Baberis, Andrej Kristan y María Victoria Inostroza. Al Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales y Humanidades, CEIICH, de la Universidad Autónoma de México: a la memoria de Oscar Correas Vázquez, Daniel Sandoval Cervantes, Humberto Rosas Vargas, Alma Melgarito y Socorro Apreza Salgado. Al Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y a su directora, Mary Beloff, como así también a Marco Aurelio Peri Guedes, por permitir la reedición de los artículos. A la Librería La Malatesta de Madrid, a sus dueños y amigos Rebe y Marcos; a Marta Nogueroles Jové, de UAM. A Ivana Martínez, de UAI. A Angélica Cancino, de Chile. A Yanina Trigo y Gianluca Michelotti, tan lejos y tan cerca. A Laura y a Román por estar siempre. A Rosa y a Héctor por la vida.

Y, especialmente, a la Biblioteca José Ingenieros y a Juan Carlos Pujalte, por hacer posible la edición de este trabajo en esta colección invaluable.

Índice

¿Qué es el Estado?

Escritos

Impreso en
Talleres Gráficos Elías Porter
Plaza 1202 - CABA
R. Argentina, en mayo de 2024.